

Farabi

insan yayınları : 439
kılavuz kitaplar dizisi : 15

birinci baskı: istanbul, mayıs 2005

isbn 975-574-426-6

farabi
şahin filiz

içdüzen
mürettibhane

kapak düzeni
harun tan

baskı-cilt
kurtiş matbaası
www.kurtismatbaa.com

insan yayınları
keresteciler sitesi, mehmet akif cad.
kestane sok. no: 1 merter/istanbul
tel: 0212. 642 74 84 faks: 0212. 554 62 07
www.insanyayinlari.com.tr
insan@insanyayinlari.com.tr

Farabi

ŞAHİN FİLİZ

ŞAHİN FİLİZ

Şahin FİLİZ, 1988’de S.Ü. İlahiyat Fakültesi’ni bitirdi. 1991’de Felsefe ve Din Bilimleri’nden mastırını, 1995’te doktorasını tamamladı. 1993’te merkezi Konya’da bulunan Türk Anadolu Vakfı’nın desteğiyle doktora çalışmaları için 6 ay Kahire’de bulundu.

Almanya, İsrail ve ABD’de bir dizi panel, konferans ve sempozyumlara katıldı.

2000 yılında Harvard Üniversitesi’nde post-doktora çalışması yaptı. Filiz’ in, yayınevimiz tarafından yayınlanmış *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri* adlı kitabı da dahil olmak üzere çok sayıda kitabı, yurt içi ve yurt dışında yayınlanmış makaleleri bulunmaktadır.

2001’den 2004’e kadar, S.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü başkanlığını yürüttü.

2000 yılında doçent olarak atandığı Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü’nde İslam Felsefesi Anabilim Dalı Başkanlığını hâlen sürdürmektedir.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	7
-------	---

BİRİNCİ BÖLÜM

FARABİ'NİN HAYATI	9
Eğitimi	12
Eserleri	35
Felsefesi	46

İKİNCİ BÖLÜM

FARABİ'NİN VARLIK FELSEFESİ	53
Tanrı, İsimleri ve Sıfatları	57
Tanrı'nın Bilinmesi	61
1. Ontolojik Kanıt	64
2. İmkân ve Nedensellik Kanıtı	65
3. Amaç ve Düzen Kanıtı	66
4. Hareket Kanıtı	68
Evrenin Kuruluşu	69
Sudur (İlk Varlık'tan Taşarak Oluşma)	69
Sudur Halkaları	73
Evren Tasavvuru	83

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FARABİ'NİN BİLGİ FELSEFESİ	95
Heyulanî Akıl	111
Bilfiil Akıl	112
FARABİ'NİN ETKİLERİ	125
SONUÇ	127

ÖNSÖZ

Farabi, belki üzerinde en çok konuşulan, hatta en çok bilimsel araştırma yapılan bir Türk filozofudur. Dünyada ve Türkiye’de Farabi, çok değerli akademik araştırmaların konusu olmuş ve olmaya da devam etmektedir. Bununla birlikte, modern yaşam şartları bugünün insanına, derinlemesine ve geniş kapsamlı araştırmaları gözden geçirmeye dahi fırsat bırakmayacak bir hız ve karmaşayı da beraberinde getirmiş; keşfedilsin ya da edilmesin, pek çok değerli filozof bu hayat gâilesinin intaç etmiş olduğu vakit fukaralığının kurbanları olmaktan pek kurtulamamıştır. İşte Farabi de bu isimler arasındadır.

Farabi isimli bu eserimiz, modern insana kısa zaman içinde Farabi hakkında sağlıklı, yeterli ve kışkırtıcı bir el kitabı niteliğinde olmak üzere hazırlanmıştır.

İlk bölüm, Farabi’nin hayatına ve genel olarak felsefesine ayrılmıştır. İkinci bölüm onun varlık felsefesini ve üçüncü bölüm ise bilgi felsefesini içermektedir. Üçüncü bölümün sonu, Farabi’nin Doğuya ve Batıya etkileri bahsine ayrılmıştır.

Farabi isimli bu eserimizin Türk okurlara gerçekten yararlı olması en büyük arzumuzdur.

Şahin FİLİZ

Konya 2005

I. BÖLÜM

FARABİ’NİN HAYATI

Orta Çağ Lâtince metinlerde ve eserlerde “Alfarabius” ya da “Avennasar” diye bilinen meşhur Türk filozofu Farabi’nin tam adı, Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluk’tur. Farabi, İslâm felsefesinin en güçlü filozoflarından-
dandır. “İlk Muallim (öğretici)” Aristoteles’ten sonra, “İkinci Muallim” unvanıyla tanınmış; felsefe ve düşünce tarihinde bu unvanla anılmıştır.¹

Ebu Yusuf Yakup b. İshak el-Kindi (795-870) “İlk Arap Filozof” olarak adlandırılırken Farabi de, ondan sonra, “İlk Türk Filozof” diye bilinmiştir. Farabi Maverâünnehr bölgesinde Farab ilinin Vesic köyünde yaklaşık 257/870 yılında dünyaya gelmiştir.² Yaklaşık olarak diyoruz, çünkü doğum tarihi genelde 259/870 olarak kabul edilmektedir. Ayrıca onun doğum tarihinin 258/871,

¹ *Encyclopedia of Islam*, Leiden E.J. Brill, 1980, Farabi Mad.

² Friedrich Dieterici, *Alfarabis Philosophische Abhandlungen*, Leiden-E.J. Brill, 1890, ss.115-118.

259/872, 260/873, 261/874 gibi farklı tarihler olduğunu söyleyenler de vardır. Doğum tarihi vefat tarihinden hareketle tespit edilmiştir. Ölüm tarihi ise kesin olarak bilinmektedir. O, 339/950'de Recep ayının bir cuma günü ölmüştür. Farabi öldüğünde seksen yaşlarında idi.³

Babasının bir Türk olduğu ve bir kumandan olarak görev yaptığı hususu neredeyse kesin bir bilgi olarak elimizdedir.

Farabi'nin nesebi hakkında farklı görüşler de ileri sürülmüştür. İbn Ebi Usaybia, De boer ve Henri Corbin Farabi'nin babasının İranlı bir komutan olduğunu; Cemil Saliba babasının Farisî, annesinin Türk olduğunu söyleyerek onun aslen Farisî olduğunu iddia eder. Mustafa Abdurrazık'a göre ise, Farabi'nin doğum yeri olan Vessic'in, o dönemlerin coğrafî sınırları kesin olarak tespit edilemediği, hangi ülkenin toprakları içinde ve kimlerin hâkimiyetinde olduğu bilinemediği için, bu ihtilafların ortaya çıktığını ve bundan dolayı nesebinin kesin olarak tespit edilemeyeceğini ifade etmiştir. Onun Arap olduğunu söyleyen Batılı araştırmacıların varlığına da şahit olmaktayız. Esasen hepsinin tek dayanağı, eserlerini Arapça yazmış olmasıdır. İbrahim

³ İbrahim Hakkı Aydın, *Farabi'de Metafizik Düşünce*, Bil Yayınları, İst. 2000, s. 13-14.

Hakkı Aydın'ın da dediği gibi İslâm âleminde ilim dili genelde Arapça olduğu için bu tür yanlış nesep tespitleri yalnız Farabi için değil, Arap olmayan pek çok âlim ve filozof için de ortaya konulmuştur. Oysa biz biliyoruz ki, Batıda ilim dili 16-17. yüzyıla kadar, hatta daha yakın dönemlere kadar Lâtince; Doğuda da Arapça ve Farsça idi. Bir İngiliz olan Newton, Hollandalı olan Spinoza, alman olan Leibniz eserlerini Lâtince yazmışlar; ama kimse çıkıp da bunlardan birini ya da birkaçını Lâtin olarak görmemiştir. Farabi gibi Orta Asyalı Müslüman bir Türkün de eserlerini Arapça ya da Farsça yazması onu Türk olmaktan çıkarmaz. Hatta bu yanlış kanaate dayanarak bazıları “İslâm Felsefesi” yerine “Arap Felsefesi” bile demiştir.⁴

Farabi'nin Türk olduğu yönündeki kanıtlar, bu iddialardan çok daha sağlamdır. Zaten en tercih edilen görüş de onun Türk olduğu şeklindedir. İsmindeki Tarhan ya da Tarkan ifadesi ile onun Türklerle ait külâh ve abayı sürekli giymesi Türklüğüne yeterli kanıtlardandır.⁵ Farabi'nin milliyeti üzerinde durmak ve onun Türk olduğu hakikatini vurgulamak, bir filozofun düşünce sisteminin köklerini

⁴ İbrahim Hakkı Aydın, *Farabi'de Metafizik Düşünce*, s. 14.

⁵ Bkz. İbrahim Hakkı Aydın, a.g.e., s. 15.

ve fikirlerinin kültürel temellerini iyi ve isabetli kavramak bakımından fevkalâde önemlidir.

EĞİTİMİ

Filozofumuz ilk öğrenimine doğduğu yer olan Vesic'de başlamıştır. Suriye'ye yerleşmeden önce Horasan'da okumuş, bir süre Merv'de tahsil görmüş, sonra da Bağdat'ta eğitimine devam etmiştir. Farabi, Şam'da da tahsil görmüş, gündüzleri bahçıvanlık yapmış, geceleri de kendini felsefe okumaya vermiştir. Bağdat'ta Aristoteles mantığının üstadı olarak bilinen Ebu Bişr Metta b. Yunus'tan (320/932 ve 330/942 tarihleri arasında) mantık dersleri almıştır. Akabinde Horasan'a giderek Hristiyan bilgin Yuhanna b. Haylan'la tanışmış ve aldığı dersler sayesinde mantık ve felsefe hakkındaki bilgi birikimini ve eğitimini iletmiştir. Tekrar Bağdat'a dönen Farabi, Aristoteles ve Eflâtun (Platon)'un kitaplarını incelemiş ve çeşitli eserler yazmıştır. Mısır'a da giden filozofumuz, bir müddet orada kalmış, oradan tekrar Halep'e dönmüştür, Şam ve Halep bölgesinin sultanı olan Seyfüddevle'nin himayesine, iltifat ve iyiliklerine lâıyk görülmüş, kendisine tahsis edilen günlük dört dirhemle yetinerek zahidane bir yaşam sürmüş ve seksen yaşındayken 339/950 yılında vefat etmiştir. Seyfüddevle'nin yakın ilgi ve

ihsanına sahip olması ona, meşhur şair el-Müte-nebbi'nin şiirlerinde ölümsüzleşen bu Hamdani sultanının sarayının değişmez isimlerinden biri olma imkânını beraberinde getirmiştir.⁶ Farabi'nin cenaze namazını bizzat Seyfüddevle'nin kıldırıldığı söylenir.⁷

Bibliyografik ve biyo-bibliyografik eserlere bakıldığında bu aktardığımız bilgiler dışında, esasen Farabi hakkında çok geniş malûmata rastlayamıyoruz. Elimizdeki bilginin çoğunu biyografi yazarı İbn Nedim (ö. 380/990)'in *el-Fihrist*'ine borçluyuz.

Farabi bugün Orta Doğu denilen bölgedeki hemen tüm ülkeleri gezip meşhur bilgin, filozof ve mantıkçılardan ders almış ve "İkinci Muallim" olarak tanınmıştır. Gezip tahsil gördüğü şehirler arasında özellikle Bağdat'ın önemi çok büyüktür. Bunun ilk nedeni, tahsil hayatının büyük bölümünü bu şehirde geçirmiş olmasıdır ve en önemli olan diğer bir neden de, Farabi'nin Bağdat ekolüne mensup bulunmasıdır. Bağdat okulunun Farabi üzerinde derin bir etkisi vardır.⁸ Cople-

⁶ George Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and Christian West*, Edinburg University Press 1990, s. 250.

⁷ Hasan Şahin, *İslam Felsefesi Tarihi Dersleri*, İlahiyat, Ank. 2000, s. 85.

⁸ Bkz. Frederick Copleston, S.J., *A History of Philosophy*, Image Books, N.Y., 1962, vol. II/214-215; Ian

ton'un yerinde tasnifiyle Bağdat okuluna, dolayısıyla Farabi, Doğu İslâm Felsefesi blokuna aittir.

Daha çok felsefe alanıyla ilgilenmiş ve filozof olarak isim yapmış olmasına rağmen, Farabi, doğal olarak felsefenin doğrudan ya da dolaylı olarak ilgili bulunduğu öteki alanlarda da neredeyse söz sahibi olacak kadar kendini yetiştirmiştir. Matematik ve tıp bunlardan sadece ikisidir. Her ne kadar tıbbî alanda pratik yapmamışsa da tıp bilgisi etraflı ve derindir. Musiki tahsili hem pratik hem de teorik bakımdan Farabi'nin gerçek üstad sayıldığı bir bilim dalıdır.⁹ Daha doğrusu Farabi felsefe, matematik, musiki, mantık, kimya ve tıp eğitimi görmüştür.¹⁰ Türk musikisinde meşhur ud enstrümanının mucidi Farabi'dir. Kendisi aynı zamanda mükemmel bir udîdir.¹¹

İbn Ebi Usaybia'nın kaydettiğine göre, üzerinde Farabi'nin el yazısıyla şu ibarenin yer aldığı Aris-

Richard Netton, *al-Farabi and His School*, Routledge 1991, ss. 1-8.

⁹ Bkz. Nejdett Durak, *Aristoteles ve Farabi'de Etik*, (Basılmamış Doktora Tezi), S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2003, s. 153.

¹⁰ I.Raci el-Faruki-L.Lamia el-Faruki, *İslam Kültür Atlası*, çvr. M.Okan Kibaroglu, Z. Kibaroglu, İnkılab Y., İst. 1999, s. 337-338.

¹¹ Bkz. Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Y., Bursa 1999, s. 101.

toteles'in *Kitabu'n-Nefs'*ine rastlanmıştır: “ Bu kitabı yüz defa okudum.” Başka bir rivayete göre, “ Aristoteles'in “*es-Semau't-Tabii*” adlı kitabını kırk kere okudum. Kendimi onu yeniden okumaya muhtaç görüyorum.” ifadesine yer verilmiştir. Farabi'ye atfen şöyle söylenir: Ona, “Bu alanda insanların en bilgini sen misin yoksa Aristoteles mi?” diye sormuşlar. Farabi, “ eğer Aristoteles döneminde yaşasaydım, öğrencilerinin en büyüğü ben olurdum.” karşılığını vermiştir.¹²

Farabi'nin eğitim hayatı doğduğu kasaba olan Vesic'de, çok küçük yaşlarında başlamaktadır. İlk hocası Vesic'deki mahalle mescidinin imamıdır. Tahsil hayatını devam ettirebilmek için Farab'a gitmiş; burada Arapçayı öğrenmiştir. Hocalarının teşvikiyle Buhara'ya gidip orada tasavvuf ilmiyle meşgul olmuş; 310/922 yılında Bağdat'a gelmiştir. 50 yaşlarında gittiği Bağdat, özlemini duyduğu ilim ve felsefe öğretiminin merkezi sayılıyordu. Dinî ilimlerden felsefî ilimlere yönelmesi, erken yaşlarında Eflâtun ve Aristoteles'in eserlerine olan hayranlığı ile açıklanabilir. Farabi'nin ilmî ve felsefî yetkinliğini kanıtladığı; bir filozof olarak ün saldıği dönem, Bağdat'a gelişiyile birlikte başlamaktadır. Farabi, başta Türkçe olmak üzere Farsça ve Arapça biliyordu.

¹² Hasan Şahin, İslam Felsefesi Tarihi Dersleri, s. 85.

Copleston'a göre Farabi, mensubu olduğu Bağdat okulu kanalıyla İslâm kültür dünyasının Aristoteles'in mantığıyla tanışmasını sağlamış; felsefe ve teolojii birbirinden ayırmayı mümkün kılacak tasnifler yaparak felsefeyi teolojiden ayırarak onun İslâm düşüncesi tarihinde kendi başına bir disiplin olmasına önemli katkıda bulunmuştur.¹³ Copleston'un felsefe-teoloji ayrımı konusundaki bu görüşleri temelden tartışmaya açıktır. Farabi'nin felsefe sistemi tümüyle İslâm teolojisinden beslenmiştir. İslâm literatüründeki adı kelâm olan teoloji, Farabi'nin felsefesinde sadece yöntem bakımından felsefeden ayrı tutulmuştur. İkisi arasındaki ayrım, yapısal olmaktan çok yöntemseldir. Farabi felsefe ile teolojii ayırdı demek, eğer, yöntemleri bakımından sınırlarını belirledi demekse, isabetli bir görüş olur. Aksi hâlde, İlk Çağ Yunan felsefesi hariç tutulacak olursa, konusu, kalkış noktası ve vardığı sonuçlar bakımından hiçbir felsefe sistemi teolojiden uzak; teolojisiz bir felsefe değildir. Özellikle İslâm teolojisi, Farabi'nin bütün felsefe eserlerinde en önemli konuların kaynağı olarak temel alınmıştır. Dahası o, din ile felsefeyi uzlaştırma gayesiyle Eflâtun ile Aristoteles'in felsefesini karşılaştırarak ortak felsefî düşünceye sahip olduklarını kanıtlamaya çalışmıştır.

¹³ Bkz. Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, s. 214-215.

Bağdat okulu, Arap dünyasında İskenderiye'nin felsefî ve tıbbî geleneğinin önde gelen mirasçısı olduğu için, Farabi'nin bu okulla bağlantısı İslâm dünyasını Grek felsefesiyle temasa geçiren ilk hat olmuştur. İbn Ebi Usaybia'nın naklettiğine bakılırsa Farabi, gramerci İbn Serrac'a mantık öğretmiş; bunun karşılığında ondan Arap grameri dersi almıştır.¹⁴

İlk ilgi alanı şeriatla Eflâtun'un ve Aristoteles'in çelişkilerinde ifade edildiğini gördüğü felsefeyi uzlaştırmaktı. Konuyu, "*Kitabu'l-Cem' beyne Ra'yayi'l-Hakimeyn Eflatun ve Aristu*" (İki Bilge-Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Arasının Bulunması) adını verdiği kitabında ele aldı ve kendi uzlaştırma nazariyesini tüm İskenderiye ve Hristiyan geleneklerinin yaptığı gibi yanlışlıkla Aristoteles'in çalışması olarak ele aldığı Plotinus'un çalışması olan *Teoloji*'den çıkardı. Farabi, maddelerle ilgilenen öğrenmenin iki dalının da (Doğal Yasalar ve Ahlâkî Yasalar) aynı kaynaktan, Allah'tan çıktığına kanaat getirdi. Her ikisinin de tek ve aynı hakikatin kısımları olması gerektiğini, bununla birlikte değerlendirme şekillerinin değişik olabileceğini iddia etti. Şeriat ve felsefenin

¹⁴ Deborah L. Black, *Al-Farabi*, s. 178 (*History of Islamic Philosophy*, edt. By Seyyed Hussain Nasr&Oliver Leaman, Routledge, NY.,1993, Vol. I içinde).

üzerinde çalıştıkları malzemede olduğu kadar gaye ve hedefte de bir oldukları sonucuna vardı; çünkü her ikisi de ilgilerini aynı hakikat yani Allah'ın yarattıkları ve düzeni üzerinde toplarlar.¹⁵ Din ile felsefeyi aynı hakikatin farklı yöntemlerle açılanmaları olarak gören Farabi, eserlerinden bir kısmını bu tartışmaya ayırmıştır. Çağdaş araştırmacılarından George Makdisi Farabi'yi "amatör bir hümanist" olarak görür.¹⁶ Bu adlandırmada başı çeken sebeplerden ilki kuşkusuz onun dinî hakikatle felsefî hakikati bir ve aynı şeyler olarak görmesidir. Bundan daha geçerli bir neden de, Farabi'nin musiki, edebiyat, gramer ve dil gibi, bugün de temel çalışma ve tartışma alanları olarak varlığını sürdüren konularda tahsil görmesi; hatta birtakım eserler kaleme almış olmasıdır. Başta din olmak üzere tıp, musiki, dil, gramer, edebiyat, matematik ve kimyayı felsefe ile ilişkilendiren Farabi, insanı merkeze alan humanist bir felsefî görüş ortaya koymuştur. Başka bir deyişle o, insana ve tabiata ilişkin her türlü varlık, bilgi ve sanatı, felsefenin bütünleştirici, sistemleştirici ve kapsayıcı formu içinde yine insana dönecek şekilde düzenleyip insanlaştırmıştır. Farabi, kendi-

¹⁵ I. Raci el-Faruki-L.Lamia el-Faruki, *İslam Kültür Atlası*, ss. 397-398.

¹⁶ Bkz. George Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West*, s. 250.

sinden önceki klasik İslâm düşüncesinden farklı olarak, Tanrı'dan insana (ya da dinden düşünceye) değil, insandan Tanrı'ya (ya da felsefeden, düşünceden dine) doğru seyir izleyen bir sistem kurmuştur denilebilir. İşte bu felsefe, humanist bir felsefedir ve bizce Farabi, "amatör" değil, "usta" bir hümanist olmayı hak etmektedir.

Farabi'nin hayatı hakkında daha sonraki biyografî yazarlarınca kaydedilen bir yığın anekdot varsa da bunların tarihsel doğruluğu kuşku götürmektedir.¹⁷

Zaman zaman özgün, bazan da eklektik görüşleriyle, fakat esas Aristoteles mantığı üzerine şerhleri ve bağımsız araştırmalarıyla Grek mantık ve felsefesini kendi kültürüne başarıyla dönüştürmüş olan filozofumuz İslam felsefesini felsefenin tüm problemlerine eğilerek müstakil ve kendine özgü sistemli bir disiplin hâline getirmiştir. Sudur (taşma, türüm/*emanation*) teorisinin sistemleştirilmesi de Farabi'nin felsefesi sayesinde. Psikoloji ve bilgi teorisinde olduğu kadar, metafiziğinde de Aristoteles'ten etkilenmiş, ancak bir yandan da Eflâtun'un *Devlet* ve *Yasalar*'ına dayanan siyaset felsefesini çağdaş politik duruma büyük bir maharetle uygulayarak seçkinleşmiştir. Bununla birlikte, onun felsefe açısından asıl büyük

¹⁷ Deborah L. Black, *Al-Farabi*, s. 178.

başarısı veya önemi, İslâm kültüründe felsefeyi en yüksek zirveye taşımış olması ve felsefe ile İslâm teolojisini yöntem olarak birbirinden ayırmış olmasıdır.¹⁸

Farabi'ye göre mantık, saf felsefe için bir başlangıç ve hazırlıktır. Felsefe, fizik ve metafizik olarak iki kısma ayrılır. Fizik özel bilimleri (bilgi teorisini de içeren psikolojiyi) kapsar. Metafizik fizik felsefesi ve teorik felsefeden oluşur. Metafizik etik ile ahlâkı da içine alır.¹⁹

Yuhanna b. Haylan ve Ebu Bişr Metta b. Yunus'tan aldığı mantık dersleri sayesinde, mantığın temel kavramlarını, analogi ilkelerini ve dili kullanma sanatını iyice öğrenmiş; telif çalışmalarıyla bu alandaki yetkinliğini kanıtlamıştır. *İhsâu'l-Ulum (İlimlerin Sayımı)*, Farabi'nin kendisinden önce hiçbir filozofun kaleme almadığı türden bir eserdir. *İlimlerin Sayımı*, adından da anlaşılacağı gibi, ilimleri sınıflandırmakta; tanımlarını, gaye ve hedeflerini ortaya koymaktadır. *Ağradu Eflâtun ve Aristûtalıs* adlı eserinde Farabi, felsefe sanatındaki ustalığını, hikmete olan vukufiyetini sergilemektedir. Önce Eflâtun'un felsefesini, da-

¹⁸ Bkz. Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, ss. 100-114.

¹⁹ Bkz. Şahin Filiz, *İslam Felsefesinin Serüveni*, Delta Y., İst. 1996, s.163.

ha sonra da Aristoteles'in felsefesini ve özellikle de onun mantığını ele almaktadır.²⁰

Farabi, mantık ile epistemoloji arasında ilişki kurarken de Aristoteles'ten etkilenmiştir. Mantığına Porphyrius (Forfiryus)'un *İsagujî*'sini ve Aristoteles'in *Teoloji*'sini bilgilerine ekledi. Farabi şeriatın rasyonelliğini tasavvufun sezgiselliğiyle, işrakla birleştirdi. Eflâtun'un kozmolojisi bu görüşü destekledi. Vahyi getiren meleğin aynı zamanda filozoflara formları veren aktif bilgi (logos) olduğunu ileri sürdü. Ona göre peygamberlik ve felsefe tek ve aynı idi. Farklılık, idraki kuvvetli olan bu kişilere verilen şeyin içeriğinde değil, bu kişilerin peygamber ya da filozof oluşlarındaydı. Farabi metafizik alanında sistemini bütün oluşların zorunlu temeli olarak Allah üzerine kurdu ve gnostik (irfanî) mirasta İslâm'ın bu temel önermesinin tasdikini buldu. Gerçekliği zorunlu ve mümkün şeklinde ikiye bölerek kendi başına zorunlu, kendi başına nedene bağlı-varlığı bir başka şeye bağlı ve henüz zorunlu olmayan tarzında gruplandırdı. Tanrı'yı birinciyle, yaratılışı ikinciyle ve gelecekte yaratılacaklarla insanın fiillerini üçüncüyle eşleştirdi. Kendisinden önceki Kindi gibi Farabi de Tanrı'yı vücut, kıdem, hayat, ilim,

²⁰ Bkz. Friedrich Dieterici, *Alfarabis Philosophische Abhandlungen*, ss. 115-116.

yaratmak, gibi vasıflarla zorunlu bir olarak tanımladı. Merhum I. Raci el-Faruki de günümüzde hep tekrarlanan ciddî bir yanlışı burada dile getirmekte; başta Farabi olmak üzere filozofların Tanrı'yı cüz'iyatı bilememekle suçladıklarını, bu nedenle Gazzâlî'nin tekfirini hak ettiklerini vurgulamaktadır. Hemen her kesimden okurun yakından bildiği bu temel yanlıştın, temel bir yanlış anlamadan kaynaklandığını ve bunun neden böyle olduğunu açıklamadan önce, Faruki'den nakille hatırlamakta yarar vardır. Faruki, Farabi'ye atfen şöyle diyor: Ona göre Tanrı, Eflâ-tun'un sistemindeki gibi tek tek ve belirli şeyleri (cüz'iyatı) değil, genel şeyleri (külliyyatı) bilir. Böylelikle Gazzâlî'nin filozoflara karşı getirdiği itham bu şekilde doğrulanmış oluyordu. Çünkü görüşlerinin, evrende Tanrı'nın bilgisi, izni ve iradesi dışında zerre miktarı bir şey olmayacağı İslâmî anlayışla bir ilgisi yoktu. Filozofun Tanrı'sı gerçek bir "Deus Otiosus" idi. Bu aynı zamanda filozoflara Tanrı'dan çıkan bir dizi aklın (logoi) formların ve böylece yaratılıştın dinamik kaynağı olan Faal Akıl'da sona erdiklerini iddia etmelerine de imkân vermedi. Böyle bir iddia onları politeizm küfrüne götürürdü.²¹

²¹ I. Raci el-Faruki-L.Lamia el-Faruki, *İslam Kültür Atlası*, s. 337.

Konumuz Gazzâlî ve onun İslam filozoflarına yönelttiği eleştiriyi de aşan itirazlar ve karşı yanıtlar olmasa da Farabî'yi yakından ilgilendirdiği için birkaç cümleyle bu noktaya açıklık getirmek gerekmektedir.

Gazzâlî başta Farabi olmak üzere İbn Sina ve diğer bazı İslâm filozoflarını yirmi hususta eleştirmiş; özellikle üç noktada onları kâfirlikle suçlamıştır. Bunlardan birisi hiç kuşkusuz onları, “Tanrı’nın tikelleri bilemeyeceği” iddiasını öne sürmekle suçlamış olmasıdır. İslâm düşünce tarihi boyunca hep Gazzâlî’nin isabet ettiği (yani Farabi ve İbn Sina’nın kâfirliğini haklı olarak tayin ettiği) öne sürülmüş; Gazzâlî’nin haklılığı, filozofların haksızlığı vurgulanmıştır ve hâlen de aynı iddianın peşinden gidilmektedir. Oysa tam tersine, Gazzâlî filozofları yanlış anlamış ya da hiç anlamamıştır. “Tanrı’nın tikelleri bilemeyeceği” diye nitelendirilen durumun ve anlatılmak istenilen gayenin yanlış anlaşılması bir kenara, bu ifadenin kendisi kasten bir saptırma eseridir. Farabi, bir kere, “Tanrı’nın bilemeyeceği”nden değil, “bilmekle uğraşmaya ihtiyacı olmadığından” söz etmektedir. Yani Tanrı, tikelleri bilmek ihtiyacında değildir ve O’nun bilmesi ve bilgisi, bizim bilmemiz ve bilgimizden çok farklıdır. O her şeyi küllî/tümel olarak bilir. Enini-sonunu, evvelini-ahirini, başlangıcını –bitişini önceden; toptan

ve eksiksiz bilir. Bu biliş komple bir bilişin egemenliğini ifade eder. Oysa bizim tikelleri bilmemiz O'nun bu küllî bilişiyle hiç karşılaştırılmaz. Çünkü biz insanlar, herhangi bir olayı, şeyi ya da genel olarak adlandıracaksak, bir objeyi, ancak ve sadece "tikel" koşulları içinde bilebilir ve kavrayabiliriz. Bilmeye çalıştığımız bir şeyin önünü bilsek, sonunu bilemeyebiliriz. Tümel olarak bilemeyeceğimiz için, bizim bilmemiz tikel niteliklidir. Şeyleri küllî olarak kavrayamayacağımız için tikel surette biliriz. O hâlde bizim tikel bilgimiz, parçalı, değişken, zaman zaman aldatıcı, gerçek olmayabilen ve yanıltıcıdır. Oysa Tanrı'nın bilgisi tümeldir ve O'nun bu bilgisinde ne bir değişme, ne de bir yanıltma söz konusudur. İşte Gazzâlî'nin yanlış ve haksız yere yönelttiği suçlamanın temelsizliği kısaca böyle anlaşılmalıdır.

Farabi kendi senkretik felsefesini İslâm akidesiyle uzlaştırmayı amaçlamıştır. O, bir de ruh temizliğine çok önem vermiş ve felsefî düşüncesinin temeline bunu yerleştirmiştir. Başka bir ifadeyle Farabi, İslâm felsefesi tarihinde "rasyonel mistisizm" in ya da "akılcı tasavvuf" un kurucusu olma unvanını hak etmektedir. Doğal ve manevî bilimlerde araştırmalar yapılırken sonuçlara matematik ve mantık yoluyla varılmasını önerirdi. Felsefe bütün varlıkların bilimi olduğu için, var-

lığa ulaşan Tanrı'ya benzemiş olur. Kindi de felsefeye “elden geldiğince Tanrı'ya benzemek” anlamını yüklerken, İslâm mistiklerinin de tasavvufu “Tanrı'nın ahlâkıyla ahlaklanmak” diye tanımlamaları bir rastlantı değildir. Farabi'ye göre “burhan”, gerçeği bulmak için bir bir yol olmaktan ibaret değil, bizzat gerçeğin kendisidir. Bu düşünce XII. yüzyıla kadar süren İslâm düşünce geleneğinde mantık-varoluş bütünlüğünü ortaya koymaktadır.²²

Farabi'nin fizik ve metafizik alanındaki felsefesi, tek bir amaca varıp bir bütün oluşturan üç bölümde incelenebilir: Uluhiyet (ilâhlık/ilâhîlik), Akıl ve Peygamberlik Teorileri. Bunların amacı Aristoteles felsefesini İslâm akaidi ile uzlaştırmaktır. Bu düşünüş tarzı da Farabi'nin buluşudur. Kendinden sonra gelenler aynı düşünceyi sürdürmekle yetinmişlerdir.

Farabi bilimleri sınıflandırırken kuşkusuz Aristoteles'i izlemiştir. Aristoteles'in tasnifinde bilimler, (1. Teorik felsefe (bilgi ve gerçekleri anlamak, matematik, doğa bilimleri ve ilâhiyat), 2. Pratik felsefe (iyiyi yakalamak, ahlâk, ev yönetimi ve siyaset), 3. Şiir, edebiyat, sanat, estetik ve diyalektik,) Farabi'de bütün olarak ikiye ayrılır. Matema-

²² Krş. Ahmet Ateş, *Giriş*, s. 38 (Farabi, *İhsau'l-Ulum*, MEBY., 1989).

tik ve doğal bilimlerle ilâhiyat teorik bilimlerin içine girmektedir. Farabi bunlara dil ve mantığı da ekler. Dil ona göre sözlere delâletleri bakımından kelimelerin; mantık, kelimelerin kendilerine delâlet etmeleri bakımından sözlerin bilgisidir. Bunlar bütün bilimlerin ve bilimlerin kişiden kişiye geçişinin zorunlu araçlarıdır. Bu nedenle dil ve mantık tüm bilimlerin başına konmuştur. Sonuç olarak denilebilir ki, Farabi'nin Aristoteles'i izleyerek yaptığı bilim tasnifi, doğuda İbn Sina'dan başlayarak yapılmış olan ansiklopedi mahiyetindeki tüm eserlerde etkisini göstermiştir.²³

Dikkatimizi, Farabi geleneğine dayalı olarak bilimlerin nasıl sınıflandırıldıklarına toplamadan bu konuyu geçmek önemli bir noktayı eksik bırakmak olacaktır. Burada asıl olan, ilâhiyatın teorik felsefe içinde ve hatta matematik ve doğa bilimleriyle aynı grupta kategorilendirilmiş olduğudur. Aristoteles'ten başlayarak ilâhiyat İslâm düşüncesinde hep teorik felsefenin, dolayısıyla matematik ve doğa bilimlerinin içinde yer almıştır. Ahlâk problemi de pratik felsefenin konusu olarak değerlendirilmiştir. Bu tasniften şunu anlıyoruz: Bilimler Farabi'nin yaşadığı dönemde aklî ve dinî bilimler şeklinde değil, daha kuşatıcı ve da-

²³ Şahin Filiz, *İslam Felsefesinin Serüveni*, s.204-205, Delta Y., İst. 1996.

ha bütüncül bir anlamda teorik ve pratik felsefe gibi iki ana kısma ayrılmaktadır. Birinci tip tasnif görecelidir. İlki, İslâm düşüncesinin XII. yüzyıldan sonraki dönemlerine, ikincisi de yaşadığımız yüzyıla değin süren düşünce geleneğine (ki bu Gazzâlî'nin etkisiyle oluşmuş statik bir düşüncedir) karşılık gelmektedir.

Kindi ve Razi'nin felsefelerinin içerdiği Yeni Platoncu eğilimler, son derece karmaşık bir metafizik sistem kuran ilk iki İslâm filozofu, Farabi ve İbn Sina'nın eserlerinde tamamen gözle görünür hâle gelmiştir. Daha eklektik olan Kindi düşüncesinde bir Aristoteles ögesi ağır basarken, Razi'nin daha az kuşatıcı olan eserlerinde güçlü bir Platonik öge fark edilir. Arapçadaki Yeni Platonculuğun ilk sistematik ifadesi kuşkusuz, İslâm'ın ilk göze çarpan mantıkçı ve metafizikçisi Farabi'nin eseridir.²⁴

Hatırı sayılır bütün müellifler Farabi'ye özellikle döneminin önde gelen mantıkçısı ve Aristoteles'in yorumcusu olarak en yüksek övgü payesini lââyık görmekte birleşmektedirler. Farabi, Yuhanna b. Haylan'dan mantık dersleri aldıktan sonra, kısa süre içinde bütün Müslüman çağdaşlarını geride bıraktı ve Kindi'nin mantıkta bıraktığı eksiklikleri tamamladı.

²⁴ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çevr. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İst. 1988, s. 91.

Farabi'nin kişisel karakter ve tutumu, sanat ve ilimlerin büyük hamisi Hamdanî emiri Seyfû'd-Devle (918-967) ile olan dostluğu hakkında anlatılan menkıbelerde kapalı bir şekilde anlatılır. Seyfû'd-Devle'nin Farabi'ye büyük saygısı olduğu, fakat onun acayip kıyafeti ve hoyrat tavrının ara sıra emiri kızdırdığı ve yine zühd (*ascetism*) ve tevazuuna rağmen prensin huzurunda genellikle belli bir gösterişçiliğe yöneldiği söylenir. Bu dostluk kısa sürmüş ve dostluktan kaçınan Farabi'nin bu tür bir teveccühün bütün menfaatlerinden yararlanmadığı kesindir.²⁵

Onun felsefe tarihindeki yerini XIII. yüzyıl felsefe tarihçisi olan İbn Ebi Usaybia, dikkat çekici bir kaydında, *Felsefenin Doğuşu* isimli kayıp bir eseri muhtemelen Farabi'nin yazdığını naklederek şöyle anlatmaktadır:

“Felsefe öğrenimi Grek kralları saltanatı esnasında yaygın bir hâle geldi. Fakat Aristoteles'in ölümünün ardından Kleopatra'nın saltanatının sonuna kadar İskenderiye'de geliştirildi. Öğreti, Aristoteles'in öğretiminden sonra on iki (Ptolemaic) kralın saltanatları boyunca devam etti. Onların saltanatları sırasında birbirinin yerine geçen on iki felsefe öğretmenin sonuncusu Andronicus idi...Roma İmparatoru Augustus, Kleopatra'yı öl-

²⁵ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.91-92.

dürüp krallığını pekiştirince kütüphaneleri tetkik etti ve onların kataloglarını ele geçirdi. Onlar arasında Aristoteles ya da Theophrastus zamanında yazılmış ve transkribe edilmiş kitaplar gördü ve öğretmen ve filozofların Aristoteles'in ele aldığı konular üzerine kitaplar yazdıklarına şahit oldu. Aristoteles veya öğrencileri zamanında transkribe edilmiş kitapların çoğaltılmasını ve öğretimde esas alınmalarını, diğerlerinin de bırakılmasını buyurdu. Andronicus bu meselelerde hakem olarak görevlendirildi ve onunla Roma'ya taşınacakların nüshalarını çoğaltmak ve diğerlerini İskenderiye okulunda bırakmakla emrolundu. Ayrıca kendisinin imparatorla Roma'ya gidebilmesi için, İskenderiye'de yerine geçebilecek bir öğretmen bırakması da kendisine söylendi. Bu iki ilim merkezi Hristiyanlığın ortaya çıkışına dek varlığını sürdürdü.”²⁶

Daha sonra Bağdat mantık öğretiminin merkezi hâline geldi. İbn Ebi Usaybia, bizzat Farabi'nin Yuhanna b. Haylan'dan mantık dersi aldığını söyler. Onun mantıkla ilgili çalışması *Kitabu'l-Burhan (İkinci Analitikler)*'ı da içine alıyordu ve böylece İskenderiye'de resmen tesis edilen ve *Birin-*

²⁶ İbn Ebi Usaybia, *Uyunu'l-Enba fi Tabakati'l-Etıbbı*, II, 134 vd. (aktaran, M. Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 92).

*ci Analitikler'*den öteye geçemeyen gelenek kırılmış oluyordu.

Her ne kadar birbirini takip eden felsefî okullarla ilgili bu açıklama genel çizgileriyle olsa da, yine de Farabi'nin döneminde öğretimin durumunu ve ona gelinceye kadar Metta, Kuveyri ve Yuhanna gibi Nesturî ve Yakubî âlimlerinin üstünlüklerini sürdürdüğü bir alanda onun yerini açıkça gösterir. Bu bakımdan Farabi'nin ününü artıran şey onun Müslüman seleflerinden hiçbirinin hatta büyük Kindî'nin (ki mantık alanında baştan savma tavrından dolayı açıkça eleştirilir) bile başaramadığını başarması olsa gerektir. El-Kıftî ve İbn Ebi Usaybia, genç yaşına rağmen Farabi'nin, rakibi Metta'yı kısa zamanda geçtiğini söylemişlerdir.²⁷

Farabi, birbiriyle uzlaştırılması mümkün görülen çeşitli sistemlerden bir sentez yaptığı için eklektik (seçmeci ve uzlaştırıcı), bir metot izlemiştir. Aristoteles mantığına dayanan akılcı bir metafizik sistem kurmuştur. Metodu sonuçlamaya (*istintac'a*) dayanır. Akıl ve akıl yürütme (*istidlâl*) yolunu tutar. Ancak tümüyle rasyonalist değildir. Matematik sonuçlamadan yola çıkarak Pythagoras ve Blaise Pascal gibi mistisizme ulaşır. Böylece başlangıçta akılcı ve mantıkçı olan Farabi, daha sonraları sistem olarak değil de bir ruh hâli

²⁷ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 92-93.

olarak değerlendirdiği mistik bir yöntemi benimsemiştir. Onun mistisizmi felsefî bir sistem çerçevesi içinde değildir. Farabi bütün maddî olayları manevî ve ruhî prensiplere irca ederek uzlaştırıcı bir doktrini (*eclectisme spiritualisme*) kurmaya çalışmıştır.²⁸

Farabi felsefede otorite olduğu gibi tıp, matematik, musiki ve şiir ile de ilgilenmiştir. Tıp alanında *Risale fi't-Tıp* adlı eseri varsa da fiili olarak hekimlik yapmamıştır. Musiki sahasında durum farklıdır. Hem musiki hakkında eserler vermiş, hem de bizzat musikişinaslık yapmıştır.

Farabi'nin musiki alanındaki en önemli çalışmalarından *Kitabu'l-Musiki'l-Kebir*, *Kitabun fi'l-Musiki* ve *el-Medhal fi'l-Musiki* özellikle önemlidir. İlk eseri, daha 1930'larda üç ayrı batı diline çevrilmiş bulunmaktadır.²⁹

Farabi doğa anlayışında deterministtir. Bu determinizm onun metafizik determinizmiyle yakından alâkalıdır. Varlık problemini konu edinen metafizik, Farabi'nin nazarî felsefesinin odak noktasını oluşturur. Farabi ve diğer Meşşâî filo-

²⁸ Nejdett Durak, *Aristoteles ve Farabi'de Etik*, S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2003 (Basılmamış Doktora Tezi), s. 159.

²⁹ Bkz. İbrahim Hakkı Aydın, *Farabi'de Metafizik Düşünce*, Bil Yayınları, İstanbul 2000, s. 24-25.

zoflar Tanrı-varlık ilişkisini ve kozmik varlığın oluşumunu südur (taşma) teorisiyle açıklarlar. Farabi südur teorisi ile Tanrı ve O'nun dışındaki tüm varlıklar demek olan masiva arasındaki ilişkiyi belirlemek ve bütün evreni hiyerarşik bir sistem dahilinde yorumlamak suretiyle dini felsefeye yaklaştırmaya çalışmıştır. Farabi'nin felsefesinin en orijinal yönlerinden birisi onun psikolojisidir. Modern psikolojinin yaklaşımlarına yakın görüşler ortaya koyduğu artık bugün bilinmektedir. Onun psikolojisi metafizik, tasavvuf, ahlâk ve siyasete dair görüşlerine bağlıdır. Nefsin kuvvetleri insanî erdemlerin ahlâkî ve düşünsel olarak sınıflandırılmasında etkili olmuştur.³⁰

Farabi'nin kişilik yapısı diğer birçok filozof ve deha gibi, toplumsal yaşama yabancı ve kendi hâlinde bir profil çizmektedir. O, sakin, yalnız ve kendi köşesine çekilip yaşamaktan hoşlanan bir düşünürdü. Genelde hayatını, doğa ile baş başa geçirmek isteyen her düşünür gibi Farabi de dünyada, çalışmaları ve öğrencilerinden başka arkadaş ve çevre edinmemiştir. Kendi fikirlerinin yüksek düzeyi ile halkın anlama düzeyi arasında uçurumlar olduğundan, sosyal çevre ile pek ilgilenmemiştir. Denginin olmaması ve konuşup anlaşılabileceği kültürlü ve aydın kesimin azlığı onu

³⁰ Nejdet Durak, *Aristoteles ve Farabi'de Etik*, s. 160.

kendi çalışmalarıyla baş başa kalmaya sevk etmiştir. Böyle bir ruh hâli içinde olan Farabi, felsefenin yanında şiirle de ilgilenmiş, yalnızlığını, Allah ile arasında şiirlerle köprü kurarak giderme yoluna gitmiştir. Özlü ve zahitçe yalvarış ve dualarıyla ilâhî varlıktan yardım istemekte ve kendinden sonra gelenlere bazı mesajlar vermektedir. Kendini yalnızlığa iten nedenleri şu mısralarla dile getirmektedir³¹:

*“Gördüm ki zaman dengesiz, sohbet faydasız,
Her başkanda bezginlik, her başta bir sızı var.
Girip kendi evime, en iyisi şu dedim;
Şeref ve izzetimi korumakla yetindim.”*³²

Dünyevî yaşamın geçiciliği ve aldatıcılığını anlatarak ulvî âleme ve sûfîyane yaşayışa meftun olduğunu şu şiirinde dile getiriyor:

*“Ey arkadaş! Asılsız şeylerin mekânını bırak,
Hakikatler ülkesinde olmaya bak
Ne ebedî bir yerdir bizim için bu dünya,
Ne de insan sıkışıp kalmalıdır buraya
Ne acele acele çöküp kalkan küre üzerine;*

³¹ Bkz. İbrahim Hakki Aydın, *Farabi’de Metafizik Düşünce*, s. 25-26.

³² İbn Ebi Usaybia, *Uyunu’l-Enba fi Tabakati’l-Etıbbıa*, II, 138 (aktaran, İ. H. Aydın, a.g.e., s. 26).

*Düşüvermiş çizgilerden başka neyiz
Küçüğün küçüğü bir söz yüzünden,
Öteki beriki ile kavga ederiz neden?
Bize göklerin ötesi yaraşır iken,
Bu merkezde sıkışıp kalmak neden?”³³*

Başka bir şiirinde Farabi, iç âleminin derinliklerinde, isteklerinin engin âleminde gezinirken, ulvî arzuların, olayların cereyanını düşünüp her şeyi var eden, her şeyin sahibi ve sebebi olan yüce Allah’a yönelerek şöyle der:

*“Ey bütün her şeyin sahibi Hak!
Her şeyin kendi feyzinden fışkırdığı kaynak!
Ortasında nemli toprak ile denizlerden,
Bir de merkezi bulunan gök tabakalarının sahibi.
Sana yalvarıyorum, bir günahkâr olarak, imdat
umarak,
Bu kusurlunun bu günahlarını, hatasını affet!
Ey şu bütünün sahibi, idarecisi, kendi feyzinle;
Unsurları benim de unsurum olan şu doğanın
kirinden beni temizle.”³⁴*

³³ İbn Ebi Usaybia, *Uyunu’l-Enba fi Tabakati’l-Etibba*, II, 138; İbn Hallikan, *Vefeyatü’l-Ayan*, IV, 242; Abdurrazık, Mustafa, *Feylesufü’l-Arab ve Muallimu’s-Sani*, s. 67 (aktaran, İ. H. Aydın, a.g.e., s. 26).

³⁴ İbn Ebi Usaybia, a.g.e., II, 137 (aktaran, İ. H. Aydın, s. 27).

ESERLERİ

Farabi izlediği eklektik metodun doğal bir sonucu olarak döneminin her bilim dalı ile uğraşmış, hem sistematik hem de ansiklopedik bir düşündürdür. *İhsau'l-Ulum* adlı eserinde ilimleri beş grup altında toplar ve onları geniş bir şekilde açıklar. IX. yüzyıla kadar süren mantık çalışmaları X. yüzyılda Farabi ile en yüksek zirveye ulaşır. Mantığın bazı bölümlerinde Aristoteles'den ayrılarak en büyük mantıkçı unvanını almıştır.³⁵ Bibliyografik kaynaklardan anlaşılacağı üzere Farabi, mantık konusunda çok sayıda eser vermiştir. O, Aristoteles'in *Organon* adı altında toplanan mantık kitaplarını küçük muhtasarlar hâlinde kısaltmak suretiyle toplu olarak ele almış olduğu gibi, onları ayrı ayrı söz konusu da ederek, orta muhtasarlar hâlinde daha geniş özetler yapmıştır ve nihayet, ciltler tutacak surette, onları büyük şerhler veya büyük muhtasarlar hâlinde, birer birer genişletmiştir. Bu arada o, mantıkta ihtiyaç duyulan konularda, küçük risaleler hâlinde eserler vermekten de geri durmamıştır.³⁶

Orta Çağ biyografi yazarlarının eserleri hakkında naklettikleri bilgilere bakılırsa Farabi'nin felsefi

³⁵ Nejdet Durak, *Aristoteles ve Farabi'de Etik*, s. 160.

³⁶ Mübahat Türker-Küyel, *Farabi'nin "Şeraitu'l-Yakin"i*, AKM Yayını-Sayı:32, Ank. 1990, Sunuş, s.VI.

retkenliği oldukça göz doldurmaktadır. Ona nispet edilen felsefî eser sayısı yüzü bulmaktadır. Bununla birlikte, elimize ancak bir kısmı ulaşabilmiştir. Bu eserlerden birçoğu, son zamanlarda modern baskılarla gün yüzüne çıkmış ve yeniden gözden geçirilerek yayınlanmıştır. Farabi'nin eserlerinden büyük bir kısmı mantığa ve dil felsefesine dayanmıştır. Gerçekten Farabi'nin mantıksal kavrayış kıvraklığı İbn Haldun (732/1332-808/1406) gibi Orta ağ biyograf ve filozofları tarafından sitayişle anılmış; n ve şöhretini yaygınlaştırmıştır. Mantık alanında müstakil eserler telif ettiği gibi Farabi'nin Aristoteles zerine bağımsız risaleleri ve yorumları da bulunmaktadır. O, siyaset felsefesine de ilgi duymakla kalmamış, hem bu sahada hem de din felsefesi, metafizik, fizyoloji ve doğa felsefesi hakkında nitelikli eserler kaleme almıştır.³⁷

IX. yüzyılın ortalarına doğru başlamış bulunan ve özellikle Yunan ilmî ve felsefî eserlerinin Arapçaya evrilmesinden ibaret olan büyük eviri etkinliklerinden sonra İslâm leminde de beliren felsefenin gerçek kurucusu Farabi'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi veren en eski kaynaklar bilindiği gibi, *Fihrist*, *Uyun* ve *İhbar*'dır. Bu kaynaklardan İbn Ebi Usaybia ve Kift'ninkilere dayanılarak Fa-

³⁷ Bkz. Deborah L. Black, *Al-Farabi*, s. 178-179.

rabî'nin eserlerinin gerek isimlerini gerekse nüshalarını gösteren bibliyografya denemeleri yapılmıştır. Bunlar arasında Steinschneider'in bibliyografyası, Farabî'nin eserlerinin İbranî çevirilerinin nüshalarını, araştırmacıya her an karşılaştırma imkânı verecek surette izah etmesi bakımından çok önemli bir yer tutmakta ve hemen daima hareket noktası teşkil etmektedir. Çünkü Farabî'nin eserlerinin önemli bir kısmı İbranî diline, tekrar Arapça asıl metin oluşturulabilecek bir doğrulukla, çevrilmiştir. Bu eserlerin bir kısmının erkenden Lâtinceye çevrildiği, Albertus Magnus'a St. Thomas'a tesir ettiği biliniyorsa da, Farabî'nin İbranî çeviriler kanalıyla aşağı Skolastiğe de yapmış olduğu tesir henüz ele alınmış değildir.³⁸

Farabî'nin bibliyografik kaynaklarda anılan yüzden fazla eserinden ancak bir kısmı başta Dietetici olmak üzere, 1890'lardan itibaren felsefe, ahlâk ve ilim alanlarına ait olmak üzere neşredilmeye başlanmıştır. Bu neşriyat henüz bir "Farabî Külliyyatı" teşkil edecek durumda değildir. Külliyyatın tamamlanamamış olmasının birtakım nedenleri olacağı doğaldır. Bunlar arasında, örneğin, eserlerinden bazılarının şüpheli olması, kütüphane kayıtlarının düzensizliği, filozofun üslû-

³⁸ Mübahat Türker-Küyel, *Farabî'nin Bazı Mantık Eserleri*, AKM Yayını-Sayı:31, Ank. 1990, s.2.

bunun çetin olması zikredilebilirse de asıl sebebi Farabi üzerindeki ilmî araştırmaların, bir programa bağlanmamış olmak anlamında rastlantıya terkedilmiş olmasında aramak mümkündür.³⁹

Farabi devrinin neredeyse tüm bilimlerinde çok sayıda kitap ve makale yazmıştır. Genel olarak sınıflandırılacak olursa onun eserleri, Aristoteles mantığı ve Yunan felsefesini Arapçaya aktaran, açıklayan ve yorumlayan makale ve kitaplarla, özellikle mantık, metafizik ve siyaset felsefesi alanında kendi görüşlerini içeren eserler olmak üzere ikiye ayrılır. Birinci türden eserleri arasında Türkçe çevirisiyle *İkinci Analitikler Üzerine Şerh*, *Birinci Analitikler Üzerine Şerh*, *İsagoji Şerhi*, *Topika Üzerine Şerh*, *Sophistika Üzerine Şerh*, *Kategoriler Üzerine Şerh*, *Zorunlu ve Vücûdî Mukaddimeler Üzerine Bir Risale* ve *Bütün İlimlerde Kullanılan Önerme ve Tasımlara Dair* adlı eserler bulunmaktadır.

Farabi'nin fizik, metafizik, siyaset ve mantığa katkıları ona İslam filozofları arasında kuşkusuz üstün bir yer sağlar. Özel olarak ilk felsefe tarihçilerinden biri tarafından Platon ve Aristoteles felsefesinin ustaca yorumu sebebiyle övülür. Bu iki eser (*Platon Felsefesi*, *Aristoteles Felsefesi*), *İlim-*

³⁹ Mübahat Türker-Küyel, *Farabi'nin Bazı Mantık Eserleri*, a.yer.

lerin Sayımı ile birlikte Arapçadaki Aristotelesçilik ve Platonculuğa genel giriş mahiyetindeki eserlerin en kapsamlısı ve nitelik bakımından dönemin en üstün eserleridir.⁴⁰

Bu üç eserden ilkinde *Platon felsefesi, bölümleri ve bu bölümlerin tertibi*'nde Farabi, Platon külliyyatına dair geniş bilgisini sergiler ve bu külliyyatla ilgili onuncu yüzyılda Müslümanların bilgi derecesine ışık tutar. Bu kitapta Farabi yalnızca bütün diyalogların ismini zikretmekle kalmaz; bunun yanında Platon'un risalelerini de anar ve onların konularıyla ilgili kısa açıklamalar yapar. Onun bu malzeme hakkındaki bilgisinin derecesi en iyi şekilde Platon'un büyük eserlerinden biri, bugün hâlâ mevcut bulunan *Kanunlar*'ının özetinde kendini gösterir; bu eser, onun "büyük (hakim), İlâhî Platon'un ahlâk ve siyaset felsefesine duyduğu sevginin ve derin anlayışın apaçık tanığıdır.

Aristoteles Felsefesi adını alan ikinci eser, insan mutluluğunun mahiyeti ve "ilmî bilgi"nin, insanın peşinden koşması gereken iyi hayatın nasıl bir zorunlu parçası olduğunun tartışılması ile başlar.

Kitabu's-Sema, el-Asaru'l-Ulviyye, Kitabu'l-Meadin, Kitabu'n-Nebat, Kitabu'n-Nefs, Kitabu's-Sıhha ve'l-Maraz, Kitabu'l-Hayat ve'l-Mevt, Kita-

⁴⁰ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çvr. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul, tsz., s. 93.

bu'l-Hiss ve'l-Mahsus ve *Kitabu Hareketi'l-Hayavan* adlı eserleri de fizik ve kozmolojiyle ilgili birinci türden eserler arasında yer almaktadır.

Metafizikte Aristoteles'e, pratik felsefede Platon'a dayanmakla birlikte her iki filozofun görüşlerini daha genel bir açıdan ele alan kitapları vardır. *Telhisu Nevamisi Eflâtun* (*Eflâtun Kanunlarının Özeti*), *Felsefetu Eflâtun* (*Eflâtun Felsefesi*) ve *el-Cem' Beyne Ra'yayi'l-Hakimeyn* (*İki Filozofun Görüşlerinin Bağdaştırılması*) bu türden eserlerdir.⁴¹

İhsau'l-Ulum (*İlimlerin Sayımı*), *Kitabu'l-Cedel* (*Diyalektik*), *Kitabu'l-Burhan* (*İspata Dair Kitap*), *Kitabu's-Siyaseti'l-Medeniyye* (*İnsan Davranışı Üzerine Kitap*), *Tahsilu's-Saade* (*Mutluluğun Kazanılması*), *el-Medinetü'l-Fazıla* (*Erdemli Şehir*), *Fususu'l-Medeni* (*Siyaset Felsefesi*) ve *Kitabu'l-Huruf* (*Harfler Kitabı-Dil Felsefesi*) adlı eserleri ise Farabi'nin kendine ait özgün görüşlerinin bir araya getirildiği kitaplardır. Farabi'nin eserleri kısmını tamamladıktan sonra bu ve başka eserlerinden bazılarının içeriklerinden söz edeceğiz.

El-Cem Beyne Rayeyi'l-Hakimeyn: Farabi bu esrinde Platon ve öğrencisi Aristoteles'in felsefesini karşılaştırmalı olarak ele almaktadır. Her iki filozofun kısa biyografileri yanında felsefe sistemle-

⁴¹ Bkz. Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, s. 101.

rini kısa ama genel çizgileriyle anlatır. Platon'un akledilir âlemi, mağara benzetmesi, ideler âlemi, insani nefs ve varlık görüşlerinden söz eden Farabi, Platon'un Tanrı'yı en yüce varlık mertebesinde gördüğünü ve O'nun varlığını hareket ve kozmos vasıtasıyla kanıtladığını söyler. Ahlâk, siyaset, erdem ve devlet şekilleri başlıklarıyla da Farabi, kendi anladığı bir Platon profili çizer.

Aristoteles'in felsefesi, hayatından başlanarak hareket, heyula ve suret, nefs, ilk muharrik, ahlak, siyaset başlıkları altında işlenir. Yeni Platonculuk, Plotinus hakkında bilgi verilerek açıklanır.

İhsau'l-Ulum: Farabi'nin Türkçemizde *İlimlerin Sayımı* diye bilinen bu eseri, ilimler ve onların kategorileri üzerine yazılmış bir eserdir. Farabi bu eseri pratik bir gayeyle kaleme aldığını söylemektedir: “ Bu kitabı, meşhur olan ilimleri bir bir saymak, bunlardan her birinin içinde bulunan bütünleri, bölümleri, onların bölümlerini ve bölümlerinin her birinde bulunan bütünleri tarif etmek amacıyla yazdık.” Bu sözlerle kitaba başlayan Farabi, bu eser sayesinde insanların herhangi bir ilim dalını öğrenmek istediklerinde ona bakmak suretiyle çeşitli ilim dallarının konularını, neler öğrenebileceklerini ve neleri öğrenmelerinin gerekmediğini anlayacaklarını dile getirmektedir. Farabi *İhsa'*da ilimleri beş ana kısım ve bunlara bağlı tali bölümler hâlinde inceler:

1. Dil İlmî ve Bölümleri
2. Mantık İlmî ve Bölümleri
3. Öğretim İlimleri: Sayı, Matematik, Astronomi, Musiki, Ağırlık Birimleri ve Tedbir İlimleri.
4. Tabiat İlimleri, İlâhiyat İlmî ve Bölümleri.
5. “Medenî” İlim ve Bölümleri: Fıkıh ve Kelâm İlimleri.

Ansiklopedik karakter taşıyan *İhsa*, modern bilim dallarından bazılarını da içermektedir. Özellikle sosyal psikoloji (el-ilm el-medeni), sayılan ilimler arasında yer almaktadır. İlâhî ilimleri uzun uzadıya incelemekte ve yöntem sorunları üzerinde durmaktadır. Gazzâlî (ö.1111) Farabî’nin “ilâhî ilim” adlandırmasına karşılık, “şer’î ilim” kategorisini kullanacaktır.⁴²

Kitabu’l-Huruf: Bugün “dil felsefesi” ve “hermönötik”in karşılık gelebileceği analiz ve yaklaşımlara yer verdiği bu eserini Farabi, baplar hâlinde yazıya dökmüştür. Harfler, kelimeler, soru kalıp ve ifadeleri, felsefî sorular ve yöntemleri, ilimlerdeki soru kavramları, sözü edilen modern bilim ve yöntemleri çağrıştırmaya bir üslûpla ele alınmaktadır. İlk bapta, harfler, kategoriler, bilim ve sanat-

⁴² Bkz. Farabi, *İhsau’l-Ulum*, ed. Osman Amin, Daru’l-Fikri’l-Arabi, Kahire 1949, s. 98-112. Krş. Nejdî Durak, *Aristoteles ve Farabî’de Etik*, s. 160-161.

lara giriş, nispet, izafet, töz, ilinek, şey, varlık... gibi temel felsefe kavramları yer almaktadır. İkinci bap, felsefenin ve dinin ortaya çıkışı meselesine, din-felsefe ilişkisine, genel sanatların oluşumuna ve son olarak din-felsefe bağına ayrılmıştır. Hele hele, şeylerin kavram ve adlarla etiketlenmesi sorunu gibi felsefe yapmanın en vazgeçilmez yöntemi üzerinde durması *Kitabu'l-Huruf*'u oldukça çekici kılmaktadır. Üçüncü bapta Farabi, soru harfleri, muhatapların çeşitleri, felsefî sorular ve genel kavramları bahis konusu etmektedir.⁴³

Ta'likat: Farabi bu eserinde tüm varlıkların Tanrı'dan taşma yoluyla meydana geldiklerini anlatarak insanî nefs ve çeşitleri, nefsin tanımı, akledilirler, sayı, birlik, varlık, felekler, yıldızların hareketi, varlığın birliği ve hakikat gibi birbirleriyle ilişkili konuları eler. Konu çeşitliliği bakımından bu kitap da küçük bir ansiklopedi hüviyetindedir.⁴⁴

Tahsilu's-Saade: *Mutluluğun Kazanılması* olarak dilimize çevrilmiştir. Bu eserinde Farabi, mutluluk felsefesi üzerinde durmaktadır. Kitabın ilginç yanlarından bir diğeri de, *İlimlerin Sayımı*'nda yaptığı ilim tasnifinden farklı bir sınıflamayı bura-

⁴³ Bkz. Farabi, *Kitab al-Huruf*, edt. Muhsin Mehdi, Daru'l-Maşrik, Beyrut 1970.

⁴⁴ Geniş bilgi için bkz. Farabi, *et-Ta'likat*, thk. ve Neşr. Ca'fer Ali Yasin, Daru'l-Menahil, Beyrut 1988.

da ortaya koymuş olmasıdır. Buna göre ilimler iki ana başlıkta incelenmektedir:

1. Nazarî (Teorik) İlimler: Talimî İlimler (Riyaziye), Tabiî İlimler, İlâhiyat (Metafizik).
2. Amelî (Uygulamalı) ve Felsefî İlimler: Ahlâk, Siyaset İlmi.

Medinetü'l-Fadıla: En meşhur eserleri arasında bulunan *el-Fadıla*, daha çok siyaset bilimi ve sosyoloji alanlarını ilgilendiren bir eserdir.

Farabi'nin eserleri sadedinde zikrettiklerimizi tekrarlamadan, neşredilmiş kitap ve risalelerini şu şekilde sayabiliriz:

1. *Kitabu'l-Mille* (Neşr. Muhsin mehdi, 2. Baskı, Beyrut 1985).
2. *Risaletu't-Tenbih Ala Sebili's-Saade* (A Critical Etition Prepared by Dr. Sahban Khalifad, Publications of the University of Jordan Department of Philosophy, Faculty of Arts, Jordan University, First Edition, Amman 1987).
3. *Fususu'l-Medeni (Fusul al-Madani*, neşr. D.M. Dunlop, Cambridge 1961).
4. *Fusulun Müntezaa* (Neşr. Fevzi en-Neccar, Beyrut 1971).
5. *Kitabu Siyaseti'l-Medeniyye* (Neşr. Fevzi en-Neccar, Beyrut 1964).

6. *Risale fi'l-Akl* (Neşr. Maurice Bouyges, Beyrut 1987).
7. *Risaletani Felsefiyyetan* (Neşr. Ca'fer Ali Yasin, Beyrut 1987).
8. *es-Semeratu'l-Mardiyye* (AlFarabius Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften, Çevr. Friedrich Dietrichi, Leiden 1890, E.J. Brill XXXIX 118s.).

El-Mardiyye'nin içinde yer alan eserler:

- a. *Kitabu'l-Cem' Beyne Rayayi'l-Hakimeyn Eflatun el-İlâhi ve Aristotalis.*
- b. *Fi Ağrazi'l-Hakim fi Külli Makalatin mine'l-Kitabi'l-Mevsum bi'l-Huruf.*
- c. *Makalat fi Maani'l-Akl.*
- d. *Risaletun fi ma Yenbağî en Yukaddeme Kable Taallumi'l-Felsefe.*
- e. *Uyunu'l-Mesail.*
- f. *Fususu'l-Hikem.*
- g. *Risaletun fi Cevabi Mesail Suile Anhe.*
- h. *Fi Ma Yasıhhu vela Yasıhhu min Ahkami'n-Nücum.*
9. *Resailu'l-Farabi* (Haydarabad 1344-1349, Matbuatu Meclis Dairetu'l-Maarif el-Osmaniyye).

*Resail'*in içinde yer alan eserler:

- a. *İsbatu'l-Mufarakat* (Haydarabad 1345).
 - b. *Tahsilu's-Saade* (Haydarabad 1345).
 - c. *et-Talikat* (Haydarabad 1346).
 - d. *Kitabu't-Tenbih Ala Sebili's-Saade* (Haydarabad 1349).
 - e. *Ed-Daava el-Kalbiyye* (Haydarabad 1349).
 - f. *Zinon el-Kebir el-Yunaniyye* (Haydarabad 1345).
 - g. *es-Siyasetu'l-Medeniyye* (Haydarabad 1345).
 - h. *Kitabu'l-Füsus* (Haydarabad 1347).
 - i. *Faziletu'l-Ulum ve's-Sinaa* (Haydarabad 1347).
 - j. *Mesail Müteferrika* (Haydarabad 1344).
10. *Fi'l-Hala* (Tercüme ve Neşr. N. Lugal-A. Sayılı, Ankara 1951).

FELSEFESİ

İslâm felsefesinde sistemci ilk filozof olarak Farabi de kuşkusuz felsefesini, felsefenin temel problemleri olan varlık, bilgi, ahlâk üzerindeki görüşleriyle kurmuştur. Farabi'nin bu problemleri nasıl tartışıp sistemini hangi açıklama tarzına göre teşkil ettiğini, bunların her birini teker teker inceler-

ken göreceğiz. Her ne kadar bu problemler genel felsefesini oluşturan birbirinden ayrılmaz unsurlar olsa da, filozofumuzun sistemini ana çizgileriyle görmek bakımından genel felsefesi üzerinde durmak, bunların daha iyi anlaşılmaları bakımından gereklidir.

Farabi’de felsefe ve ilim kavramlarının kullanıldığındaki belirsizlik, felsefeyi ve ilmi kısımlarına bölerken seçilmiş olan ayırma ilkelerinin farklı oluşundan ileri gelmektedir. Bu ayırma ilkeleri Farabi’de bazen kitaplar, bazen genellik derecesi, bazen konu ve amaçlardır. Bununla beraber, ilimlerin doğrudan doğruya sayılması suretiyle yapılmış olan bölme ile, bunların insan tarafından yapılmış olup olmadığı açısından yapılmış olan bölme en önemli iki bölme tarzıdır.

Farabi’de bilginin en belirsiz biçimde bölünmesi, herhalde *Kable Taallümi’l-Felsefe* (*Felsefe Öğrenmeden Önce*) derken kasdettiği kitapların ilke olarak alınmış olduğu bölme şeklidir. Kitaplar ya parçalı (cüz’î), ya bütünsel (küllî) veya ikisi arası olurlar. Cüz’î kitaplarda sadece bir tek amaç güdülür; bunlar risaleleri teşkil ederler. Küllî kitapların bir kısmı okunurken düşünülecek olan şeyleri içerirler. Kitapların bazıları felsefe öğretir; felsefe öğretenlerin de genel ve özel olanları vardır. Özel olanların bir kısmı felsefe ilmini, bir kısmı ise felsefe yöntemlerini öğretir. Bir kısmı ilâhî, bir kısmı

tabiî, bir kısmı ise matematik gibi konuları öğretir. İlimler genellik dereceleri bakımından ya cüz'î veya küllî olurlar. Cüz'î olanlar bazı varlıkları ve bunların özelliklerini inceler. Genel olan ilimlerin konuları bütün varlıklarda genel olan şeyi inceler. İşte bu metafiziktir. Ama gerçekte ilimler konuları bakımından ilâhî, mantıkî veya tabiî, riyazî ve siyâsî olurlar. İlimlerin amaçları bakımından yapılmış olan bölme, Farabi'nin, "ilmi ve onu öğrenmeyi yarara bağladığı eseri" *Felsefetu Aristu'*daki bölme çeşididir. Oysa *İlimlerin Sayımı*'nda ilimler beş bölüm hâlinde sayılmışlardır. Bunlar 1. Dil ilmi ve kısımları, 2. Mantık ilmi ve kısımları, 3. Matematik ilimler: sayı, hendese, menazır ilmi, matematik, astronomi, müzik, ağırlıklar ilmi, "hiyel" ilmi, 4. Tabiî ilimler ve kısımları, ilâhî ilimler ve kısımları, 5. Şehirler ilmi ve kısımları, fıkıh ve kelâmdan ibarettir. Farabi, nihayet *Tenbih*'te, konusu insan tarafından yapılmış olmak veya olmamak, bir yarar gözetmek veya gözetmemek gibi bir ayırma ilkesine göre ilimleri veya felsefeyi yine teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayırmaktadır. İnsan tarafından yapılmış olmayan konuların bir yarar gözetilmeden incelenmesinden ibaret olan "teorik ilimler" veya "teorik felsefe" üç kısma ayrılır: 1. Matematik, 2. Tabiat ilmi, 3. Metafizik. İnsan tarafından yapılmış olan varlıkların bir yarar gözetilerek incelenmesinden ibaret olan "pratik (amelî) ilim veya "pratik felsefe" ise, "hul-

kî sanat" ve "siyaset" olarak ikiye ayrılmaktadır. *İlimlerin Sayımı*'nda sayılmış olan dil ilmi ve mantık bu bölmede bir yana bırakılmıştır. Burada ki bölmede bulunan "İlâhiyat" bu bölmede "Metafizik" adıyla ortaya çıkmıştır.⁴⁵

Farabi'ye göre, temelde "İlâhî ilmin hepsi metafizik kitabında mevcuttur." Felsefeden maksat Tanrı hakkında bilgi edinmek ve mümkün olduğu kadar O'na benzemektir. Ama birçok kimsenin yapmış oldukları gibi, Aristoteles'in *Metafizik Kitabı*'nın yalnız Tanrı, akıl ve ruhtan (nefsten) bahsettiği zannetmek hatasına düşmemelidir. Oysa metafiziğin konusu daha geniş ve daha geneldir. Genel olan bu ilmin konusu bütün varlıkta genel olan şeyleri, varlık, birlik, varlık ve birliğin çeşitleri, önce, sonra, güç, eylem, tam, eksik, varlıkların ortak kaynakları ve bu kaynaklar hakkında bilgilerdir. Bu konular tabiata özgü konular değildir. Tam aksine, ondan genellik derecesi bakımından daha yüksek ve ondan sonradırlar. Matematiğin tabiat ilminden daha yüksek olması konusunun soyut olmasından ileri gelir; ancak orada soyutlama imgeseldir, gerçek değildir. Hâlbuki Fizik Ötesi'nin konusunun soyutlama bakımından ne hakiki ne de imgesel bir tarafı vardır; o

⁴⁵ Mübahat Türker-Küyel, *Aristoteles ve Farabi'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, A.Ü. DTCE. Yayınları, Ankara 1959, s. 70-71.

bakımdan ona Aristoteles “öte” demiştir. Bu ilmin ilk konusu varlık ve birliktir; aynı zamanda çokluk, yokluk, akledilirler, bir ve çeşitleri ve bunların kaynaklarıdır. Bunların alt unsurları vardır ve burada yer alan cüz’î ilimlerin konuları incelenir.

“İlâhî ilim” denilen metafizik buna göre üç kısma ayrılmaktadır: Birinci kısımda varlıklar ve varlıklara varlık olmaları bakımından arız olan şeyler incelenir. Esasen “felsefe” “bakımından” veya “cihetinden” sözlerine dayanır. Nitekim “ciheti bakımından” veya “hasebiyle” sözleri kaldırılırsa, ilimler ve felsefe hükümsüz kalırdı; onun için felsefenin Aristoteles tarafından “varlığı varlık bakımından bilmektir” tarzında yapılmış olan tarifi Platon ile onun arasında bir aykırılışma olduğunu ifade etmez. Çünkü, ikisinin de gayesi âlemdaki varlıkları bilmektir. Platon’a göre, “ilimler, ilâhî, mantıkî veya tabîî, riyazî ve siyasî olurlar; felsefe sanatı ise bu ilimlerden çıkarılmıştır; o bakımdan, âlemdaki varlıklardan hiçbir şey yoktur ki felsefe oraya girmiş olmasın. Platon hiçbir şeyin felsefenin dışında bırakılmasını istememiştir. Her ikisinin de amacı, varlığı olduğundan başka şekilde değil, fakat, olduğu gibi bilmek olduğuna göre, felsefenin “varlığı olduğu gibi bilmektir” şeklindeki tarifi yerinde ve gerçekçidir.

İlâhî ilmin ikinci kısmında “teorik ve cüz’î olan ilimlerdeki kanıtların kaynakları araştırılır. Man-

tık, hendese, sayı ilmi ve geri kalan ve bu ilimler oluşturduğu diğer ilimler gibi teorik ve cüz'î ilimlerden her biri hususî bir varlıkla ilgilenir. Demek ki onda mantık ilminin, matematiğin, tabiat ilminin kaynakları ele alınır. İlâhî ilmin üçüncü kısmında ne cisim olan ne de cisimlerde bulunan varlıklar incelenir. Onların ilkin var olup olmadıkları araştırılır ve sonlu olduklarına kanıt getirilir. Kendisinden daha kâmil bir şeyin olması mümkün olmayan bir mükemmel şeye gelindiğinde, en mükemmelin varlık mertebesinde onun varlık mertebesine sahip başka birinin bulunması imkânsızdır; onun benzeri yoktur, onun zıddı yoktur. Kendisinden önce bir tözün bulunmasının mümkün olmadığı bir İlk'e gelindiğinde, kendisinden daha önce olan bir şeyin var olmasının mümkün bulunmadığı bir önceye gelindiğinde, varlığını başka bir varlıktan almış olması mümkün olmayan bir varlığa gelindiğinde, sadece bu Bir'in ilk olması, mutlak olarak önce olması lâzım gelir. Diğer varlıkların O'ndan sonra olduğu açıktır. Çünkü, O, kendisinden gayrı bütün varlıkların kendisinden gelmiş olduğu ilk varlıktır. O kendisinden gayrı her birliğin kendisinden çıkmış olduğu birliktir, kendisinden başka hakikat olan her şeyin kendisinden çıkmış olduğu hakikattir. Bunlar hangi bakımdan ondan çıkarlar? Hâlbuki O'nda hiçbir zaman ve hiçbir şekilde bir çokluk olması düşünülemez, aksine o, bir ismine ve an-

lamına, hakikat ismine ve anlamına, ondan gayrı olup kendisine birdir, vardır ve hakikat denen bir şeyden daha fazla lââyık olandır. Sonra sıfatları bu olan bir şeyin ulu Tanrı olmasına inanmak gerektiği belirtilir. Sonra Tanrı'nın diğer sıfatlarına geçilir. Sonra varlıkların ondan nasıl ortaya çıktığı öğretilir. Varlık ondan nasıl varlığını kazanır? Sonra varlıkların mertebeleri araştırılır. Bu mertebeler onlar için nasıl olur? Her şey bulunduğu mertebelerde olmak için nasıl değişime uğrar? Bunların birbirleriyle olan bağlantısı ve düzeni nasıldır? Sonra, Tanrı'nın varlıklar üzerindeki fiillerinin hepsi tüketilinceye kadar araştırılır. Tanrı'nın fiilleri ve düzeninde herhangi bir kötülük, noksanlık ve düzensizlik bulunmadığı açıklanır. Sonra Tanrı'nın fiilinde noksan ve yarattığı kâinatta eksiklik bulunduğunu zannedenlerin fikirleri çürütülür.

Farabi'ye göre yakinî kanıtlarla elde edilen ilim bütün ilimlerin en önce geleni ve en şereflişidir. Diğer ilimler bunun yönetimi altındadır. İşte bu ilim en son mutluluğu oluşturur. Bu ilim, Farabi'ye göre, eskilerin söylediklerine bakılırsa, Keldanîlerde vardır, sonra Mısırlılara, sonra Yunanlılara geçti. Sonra Süryanilere, sonra da Araplara geçmekte gecikmedi. Bu ilmin bütün içerdiği şey, Yunan dilinde tespit edilmiştir. Ona kesin olarak hikmet derler. Bunun sevgisine de felsefe derler.⁴⁶

⁴⁶ Mübahat Türker-Küyel, *a.g.e.*, s. 72, 73, 74.

II. BÖLÜM

FARABİ’NİN VARLIK FELSEFESİ

Farabi felsefesinde metafizik ile ilâhiyat eş anlamlı kullanılmaktadır. Onun metafiziği, felsefesinin temel gayesini oluşturmaktadır. Farabi, felsefeye yüklemiş olduğu anlamı, bu özdeşliğe dayanarak ortaya koyar. Ona göre felsefe, “ Var olanların ilmidir ve bu ilmi kazanmakla, Allah’ı bilmek yüceliğine ulaşılır. Filozofun yapması gereken şey de, insanın gücü ölçüsünde Yaratıcı’nın fiillerine benzemek (O’na ulaşmak, O’nu bilmek)’tir. Felsefe, varlığın ilk nedenlerini açık kanıt (burhan) yoluyla bilme ilmidir. Felsefenin tanımı ve mahiyeti, varlık olarak varlığın bilgisidir.”⁴⁷

Varlık problemini konu edinen metafizik, Farabi’nin teorik felsefesinin merkezini oluşturur. O,

⁴⁷ Bkz. Farabi, *Kitabu’l-Cem’...es-Semerat al-Mardiyye* (içinde), Neşr. Dietrici , Leiden 1890, s.1 vd.; *Risaletun fi Ma Yenbaği...es-Semerat el-Mardiyye* (içinde), Neşr. Dietrici, Leiden 1890, s. 53.

metafiziği, varlık kavramını analiz ederek inceler. Psikolojisi ve kozmolojisindeki determinizm, onun metafizikteki determinizminin doğal bir sonucudur. Farabi'ye göre "metafizik" teriminin ne anlama geldiğini anlamak için "ilim" kavramını açıklamak gerekir.

Farabi ilimleri küllî ve cüz'î olmak üzere ikiye ayırır. Küllî ilimler bütün varlıkları kuşatırken, cüz'î ilimler sadece birtakım varlıkları kapsar. Bu anlamda, Farabi'ye göre küllî ilimler metafiziğin kendisidir. Konuları açısından metafizik, fizik, mantık, siyaset ve matematik olmak üzere beş kısma ayırmıştır. Felsefe disiplini bu ilimleri ortaya çıkarır. Gayelerine göre ise Farabi'nin, ilimleri nazarî (matematik, fizik ve metafizik) ve amelî (ahlâk ve siyaset) olarak ikiye ayırdığını görüyoruz.⁴⁸

Buna göre, Farabi'de ilim kavramı en genel kavramdır. Buradan hareketle felsefe, metafizik, ilâhiyat ve diğerlerinin tümü, "ilim"dir. Metafizik ise konusu itibarıyla, taşıdığı kapsamlılık ve genellik niteliği ile, küllî bir ilimdir. Metafiziğin konuları beşerî değil, ilâhîdir. Bu bakımdan Farabi metafiziği, felsefesinin nazarî kısmına dahil etmiştir. Farabi buna şöyle açıklık getirir: " Maddî olmayan varlıklarla ilgili bilgiyi elde etmek için,

⁴⁸ İ. Hakkı Aydın, *Farabi'de Metafizik Düşünce*, s. 53-54.

tabiat ilminden başka bir ilme sahip olmak gerekir. İşte bu ilim metafiziktir.”⁴⁹

Farabi’nin mutluluğu elde etmeye ve hakikatin birliğini göstermeye doğru yönelmesi yine, bir türlü kesin ve sonuncu hâl şekline ulaşmamış bulunan “varlık vardır”, “düşünüyorum” çiftinin ortaya koymuş olduğu antinominin çözümüne doğru bir gayrettir. Bu gayretin aşamalarını ve sonuçlarını görmek için, ilkin, Farabi’nin evreni hangi ögelerle kurmuş olduğunu ve bu evrenin nasıl işlediğini ortaya koymak lâzımdır. Sonra, böyle ögelerle kurulmuş ve böyle işleyen evreni düşüncenin nasıl kavradığını anlamaya çalışmak üzere, düşüncenin ögelerini ve işleyiş kadrolarını görmek gerekecektir.

Aristoteles’te “Var olan vardır, var olmayan var değildir.” tasdikinin sürüklemiş olduğu, varlığın mutlak sükûnetine karşı, ilkece, içine hareket ve çokluğu yerleştirdiği evreninin işleyişini görmek ve onu dinamik bakımdan ele almak, önce bu binanın teşkil edici ögelerini, sonra onun bu ögelerle kurulmuş olan yapısını görmeyi farz ediyordu ve bu türlü bir görüş, onun statik bakımdan değerlendirilişi idi. Bu statik değerlendirişte asıl varlıkla, varlığa benzeyenler, yani Platon’un

⁴⁹ Bkz. Farabi, *Tahsilü’s-Saade*, thk&neşr. Cafer Ali Yasin, Beyrut 1983, s. 59 vd.

“başka”sına karşılık gelen “filan şekilde var olmayan varlık” tespit edilebilmişti. Asıl varlık ucunda töz, form, fiil ve doğa toplanırken, bir çeşit yokluk ucunda madde, potansiyel (*kuvve*), ilinek (*araz*) ve yokluk (*adem*) toplanıyordu. Bu ögelerle kurulan evrende, asıl varlıktan varlığa benzeyene geçme veya varlığa benzeyenden asıl varlığa geçme, yani değişme, formel, maddî, yapan ve amaçsal olmak üzere dört nedenden başlayarak açıklanmış ve sonuçta dinamik anlayışla bir İlk Hareket Ettirici (*muharrik*) nedenin zarureti fikrine ulaşılmıştır. Fakat, Aristoteles’in varlık öğretisinde, zaruretlar sferine bir imkân sferi ilâve etmek gerekir.⁵⁰

Bilindiği gibi, Aristoteles Müslümanlar arasında gerçek öğretisiyle değil, fakat Yeni Platoncu bir açıdan görülmüş öğretisiyle tanınmıştır. Bunun nedeni, *Theologie* ve *Liber de Causis* isimli eserlerin yanlış olarak ona atfedilmiş olmasıdır. Birincisi Plotinus’un *Enneadlar*’ından, ikincisi Proclus’un bir eserinin özeti ve şerhinden parçalar içeren bu iki eser el-Kindi ve Farabi tarafından büyük itibar görmüştür. Duhem’in haklı bir ifadesiyle, Aristoteles, Arap, Yahudi ve Hristiyanlar yanındaki olağanüstü otoritesini, eğer, Yeni Platoncuların gerçekleştirmiş oldukları telifçi eserin bü-

⁵⁰ Mübahat Türker-Küyel, *a.g.e.*, s. 80-81.

tün sonucu onu *Théologie* ve *Livris des Causes* sayanlar tarafından ona atfedilmiş olmasaydı, asla kazanmış olmazdı. *Théologie*'nin içermiş olduğu sudurcu öğretinin etkisi altında Farabi, varlığı bağımsız olarak değil, fakat, Tanrı'dan başlayarak bir çeşit taşma ve dökülme olarak değerlendirmektedir; yani varlık daima Tanrı ile ilişkisi bakımından ele alınmaktadır.

Bir filozofun içinde yaşamış olduğu devre tamamen yabancı kalamayacağı düşünülürse, Farabi'nin de hiç kuşkusuz zamanındaki fikirlerle temas etmiş olması gerekir. Bununla beraber, Farabi bize, örneğin Gazzâlî'nin *el-Munkiz*'inde olduğu şekilde, kendisinin fikir gelişimi hakkında bilgi veren bir eser bırakmadığı için, onun fikirlerinin kaynaklarını ve oluşumunu yakından ve açık surette izlemek mümkün olmamaktadır. Madkour'un tabiriyle, "onun ne akademisi ne de lisesi vardı." Fakat on akıl teorisinin yaratıcısının Farabi olduğundan şüphe edilmemektedir.

TANRI, İSİMLERİ VE SIFATLARI

İlk varlık nedir? Varlığın ilk ve doğrudan doğruya ait olduğu şey nedir? Asıl varlık bütün mükemmelliği ile nerede görünmektedir?

Farabi varlığı genel olarak ilk önce "zorunlu" ve "mümkün" olmak üzere ikiye ayırır. Biz Zorunlu

Varlık adını verdiği İlk Varlık yani Tanrı üzerinde duracağız.

Farabi, varlık-nelik (*mahiyet*) ilişkisi üzerine inşa edilen varlık sınıflamasının en üst noktasına Zorunlu (*Vacip*) Varlık'ı yerleştirmiştir. Vacip, zati varlığını gerektiren veya varlığı nedene gereksinim duymayan ve zorunlu olandır. Bir varlığın yokluğunu düşünmek çelişkiyle sonuçlanıyorsa, yani yokluğu düşünülemezse bu zorunlu yani vaciptir. Kendi başına düşünüldüğünde, yok varsayamaz. Çünkü varlığı yok sayılabilen mümkün varlıktır. Diğer taraftan, mümtenî (düşünülemeyen) varlığın varlığı yoktur. Çünkü mümtenî varlık hiçbir zaman var olamaz ve varlığı da düşünülemez. Bu zihinsel bir varsayımdan öte gidemediğinden varlığı kabul edilemez. Farabi'ye göre imkânsız yani mümtenî varlık, yokluğu gerekli olan, Zorunlu Varlık'ın aksine yokluğu zorunlu olandır. Bu varlığın zati yokluğunu gerektirir. Zorunluluk iki şekildedir: 1. Kendisi için zorunlu olan, Vacibu'l-Vücut'dur. Varlığı kendi zati için zorunludur. Bu ise, gerçek ve tek varlık olan Tanrı'dır. 2. Başkası için zorunlu olan varlıktır. Ancak varlığı kendi zati için zorunlu değildir. Faal Akıl buna örnektir.

Zorunlu Varlık'ın varlığı zorunlu olduğundan, neliği kendi varlığından başka bir şey değildir. Yani varlığı ile mahiyeti aynıdır. Öteki varlıklar-

daki varlık-nelik ayrımı Zorunlu Varlık için geçerli değildir. Zorunlu Varlık ilk varlık olduğundan, nedeni yoktur. Kendiliğinden ya da kendisinden var olan varlıktır. Dolayısıyla Zorunlu Varlık için var olmaktan bahsetmek saçmadır. Çünkü O zaten vardır. Diğer varlıklar O'ndan var olurlar. İlk varlıktan diğerlerinin var olması, taşma (*sudur*) yoluyla olur. Bu nedenle, ilk varlıktan meydana gelen varlık, hiçbir şekilde Zorunlu Varlık'ın nedeni veya amacı olamaz. Ancak ilk varlık diğer varlıkların nedenidir.⁵¹

Farabi, tanımı yapılamayacak bir varlık olarak kabul ettiği Zorunlu Varlık'ı birçok kitabında anlatmaya çalışır. Ona göre, Zorunlu Varlık'ın ne cisim gibi neliği ne de cinsi, faslı ve tanımı, benzeri ve konusu vardır. O, basittir, bir bileşim değildir. Zorunlu Varlık'ın sadece diğer varlıklardan O'nu ayıran tasviri yapılıdır. O, tanım ve tarife gelmez. O'nu idrak etmek de mümkün değildir. Zorunlu Varlık, kendiliğinden, kendi zatı için ortaya çıkar. Fakat zuhurunun şiddetinden dolayı da görünmez; bâttır. Yani zuhurunun nuru o denli şiddetlidir ki, gözleri kör edecek kadar kamaştırır. O, hem zahir, hem de bâttır. Yani birliği ile bâtın, çokluğu ile zahirdir ve sürekli ola-

⁵¹ İbrahim Hakkı Aydın, *Farabi'de Metafizik Düşünce*, s. 72-73.

rak da bâtından zahire çıkmaktadır. Farabi gerçek varlığı yani Zorunlu Varlık olan Tanrı'yı şöyle anlatmaktadır:

“Bütün nedenlerin, Zorunlu Varlık olan bir varlıkta son bulması zorunludur. Bu varlığın var olması için bir nedene gerek yoktur. O, bi-zatihi en yüksek kemal sahibi ve ezelden beri tüm ci-hetleriyle aktif hâldedir. Varlığını devam ettirmek için herhangi bir unsura muhtaç değildir. Bir hâl-den diğer hâle geçmez.”⁵²

Farabi'nin Tanrı anlayışı Antik Yunan filozoflarının evrenin içinde düşündükleri Tanrı anlayışlarından farklıdır. Çünkü o mutlak, yüce ve bütün evren telâkkisinin dışında bir Tanrı anlayışına sahiptir. Tam bir monoteist olan Farabi'ye göre Tanrı, varlığı her bakımdan zorunlu olan tek varlıktır. Diğer varlıkların aksine, hiçbir şekilde potansiyel hâlde değil, sürekli fiil hâlindedir. Farabi, Allah'a Zorunlu Varlık dediğinden dolayı, Mutezilî olarak nitelendirilmiştir. Oysa buradaki zorunluluk bir eylem değil, bir mantık zorunluluğudur. “Tanrı her zaman iyiyi yaratmak zorundadır.” anlamındaki eylem zorunluluğu değil, varlığının zorunlu olması anlamında zorunluluk kastedilmektedir; Farabi bu noktada Mutezile'ye benzememektedir. Buradaki “varlığı zorunlu olan” ifadesi,

⁵² Farabi, *Uyunü'l-Mesail*, s.57 vd.

O'nun yokluğunun düşünölemeyeceğini, var olması için başka bir varlığa herhangi bir konuda muhtaç olmadığını, dolayısıyla evrenin yaratıcısı ve yöneticisi olduğunu ortaya koymaktadır. Farabi tarafından ortaya atılan bu "Zorunlu Varlık" ifadesi, İslâm ilâhiyatının esasını oluşturur.

Farabi'nin felsefesinde, Tanrı'nın varlığı ve sıfatları konusuna en az İslâm teologları kadar yer verilmiştir dersek, abartılı bir iddiada bulunmuş olmayız.⁵³

TANRI'NIN BİLİNMESİ

Bir yaratıcı, var edici, idare edici problemi insanlık kadar eski ve köklü bir tartışmanın konusudur.

Var edici güç ve yegâne kudret sahibi olan İlk Neden, sadece İslam felsefesinin değil, başlangıçtan beri felsefenin de başlıca problemlerinden olmuştur. Tanrı ve O'nun evrenle ilişkisine, sıfatlarına, güç ve iradesine yer vermeyen hiçbir felsefe ekölü, akımı ya da görüşü mevcut değildir.

Peki, acaba Farabi'ye göre Tanrı bilinebilir mi? Bilinebilirse, bu bilgimizin sınırları var mıdır?

Farabi'de yaratan ve yaratılan birbirine karşı ve bir bakıma, hak ve batıl gibidirler. Önce hak bili-

⁵³ A.g.e., s. 125-126.

nirse batıl da bilinir. Fakat önce batıl bilinirse hak bilinmez. Burada bilme idrak anlamında değildir. Tanrı'nın tanımlanamazlığı ve bilinemezliği üzerinde duran Farabi'ye göre O, en yüksek kemal sahibi varlıktır. O'nun hakkındaki bilgimizin mükemmel ve eksiksiz olması imkân dışıdır. Çünkü maddeyle karışmış olan idrakimiz fikri kapasitemizi zayıflatmıştır. O hâlde bilgimiz eksiktir. Eksik olan bir şeyle her yönden mükemmel olan bir varlık bilinemez, kuşatılamaz.

Farabi, Tanrı'yı hakkıyla bilemeyeceğimizin farkındadır. Ona göre zihindeki akledilir, idrak edilen varlığa bağlıdır. O idrak edilmek istenen varlık ne derece eksik olursa onun idraki de o kadar eksik kalacaktır. Bunun tersine, ne derece eksiklikten uzak olursa idraki de o kadar mümkün olacaktır. Ancak O'nu idrak edemeyişimizin nedeni, akıl gücümüzün yetersiz oluşudur. Hareket, zaman, sonsuzluk, yoklu ve benzeri kavramların her biri eksik olduğundan, ruhumuzdaki akletme, bunların her birini kavram bakımından eksik olarak akleder. Örneğin; sayı, üçgen, dörtgen ve benzerleri varlık bakımından mükemmel şeyler oldukları için, daha iyi idrak edilirler. O hâlde en mükemmel düzeyde varlığa sahip olan ilk varlığın, zihinlerimizde en mükemmel bir şekilde akledilmesi, bilinmesi gerekir. Oysa durum böyle değildir. Öncelikle Farabi'ye göre şunu bilmeli-

yiz: İlk olanın bizzat kendisi bakımından, mükemmelliğin son aşamasının kavranması zor değildir. Ancak aklımız madde ve eksikliklerle karışmış olduğundan dolayı aklî gücümüzün zayıflığı sonucu olarak bizim O'nu idrak etmemiz güç ve bunun tasavvur edilmesi de zordur. Biz O'nu olduğu gibi düşünemeyecek kadar zayıfız. Çünkü O'nun ifrat derecesindeki mükemmelliği bizi şaşırtır ve O'nu tam olarak idrak etmemize engel olur. Nitekim ışık da görünen şeylerin ilki, en güzeli ve en parlğıdır. Görünen diğer şeyler, O'nun sayesinde görünürler. O, varlıkların görünmesinin nedenidir. Bundan dolayı bir şey ne kadar tam ve büyükse, O'na ilişkin görme idrakinin o denli tam ve büyük olması gerekir. Oysa Tanrı'yı idrak probleminde durumun tak aksi olduğunu görüyoruz. İşte Farabi'ye göre bunun nedeni, görünen bir şey ne kadar mükemmel ve güçlü ise, O'na ilişkin görme algımız o kadar zayıftır. Bunun nedeni, görünen şeyin gizli veya kusurlu olması değildir. Aksine O, kendisi bakımından en büyük parlaklığa ve açıklığa sahiptir. Gözleri kamaştıran bir ışık gibi, bakışlarımızı köreltmektedir.⁵⁴

İlk varlığın varlığı bütün mevcutların varlığına nasıl aykırı ise, O'nun akılla kavranması da, diğer

⁵⁴ A.g.e., s. 127,128,129.

mevcutların yani varlıkların akılla kavranmasına aykırıdır. Bu, O'nun diğer tüm hâlleri için de doğru ve geçerli olduğundan O'nun hiçbir durumu diğerleriyle kıyaslanamaz. Farabi'ye göre bu durumda benzetme (teşbih)'den kurtulmamız ise tanrı'nın her şeyden yüce ve ulu olduğunu kabul etmemizle mümkündür.

Farabi, Tanrı'nın bilinmesi ve idrak edilmesi problemini, O'nun akıl ve bilgimizle kuşatılamayacağı sonucuna vararak çözümlemeye çalışsa da varlığının delillerini çok açık ve tartışmasız bir şekilde ortaya koyup sıralamaktadır.

1. Ontolojik Kanıt

İlk varlık nedir? Gerçek varlık tüm mükemmelliği ile nerede görülmektedir?

Farabi'ye göre bu soruların cevabı Tanrı olmalıdır. Çünkü, "O'nun varlığı inkâr edilemez. Zorunlu varlığın yokluğunu farz etmek, zorunlu olarak saçmalıktır. Çünkü varlığının nedeni yoktur. O varlığını başkasından almamıştır."⁵⁵ Diğer taraftan madde ile suretin mevcut olabilmesi için cisim olmayan üçüncü bir şeyin varlığı zorunlu olarak gereklidir. Bu da kendisi için doğuş ve ölüm olmayan bir varlık olmalıdır ki o da Tanrı

⁵⁵ Farabi, *Uyunü'l-Mesail*, s. 57.

olmalıdır. Farabi Tanrı'nın başlangıçsız, sonsuz ve nedensiz bir varlık olduğunu söyler. Ona göre, Tanrı'nın varlığından daha kusursuz ve daha mükemmel hiçbir varlık yoktur. O'nda vücut noksanlığından bir şey de yoktur. En mükemmel varlıktır. O'nun varlığının ilk olması ve her çeşit eksikliklerden uzak olması gerekir. Farabi'ye göre Tanrı'yı zihinde bu şekilde kabul etmek zorunlu olduğu gibi, Tanrı bizzat kendinde bu şekilde, yani en mükemmel olmakla zorunludur. Buradaki zorunluluk, boyun eğiş değil, kendi zatının gereğidir. O'nun varlığının en mükemmel varlık olmasının yanında güzelliğinin de denginde ve üstünde bir güzellik yoktur. Bu mükemmellik, Tanrı'nın fiillerinde de mevcuttur. O'nun hiçbir işi yarım kalmaz, acizlik ve eksiklik taşımaz. "İkinci Öğretmen"e göre en mükemmel varlık, aynı zamanda mükemmelliğinin bir gereği olarak da tam, sonsuz, sınırsız ve zıddı olmayan bir varlıktır.⁵⁶

2. İmkân ve Nedensellik Kanıtı

Farabi'ye göre, ilk varlık öteki tüm varlıkların en son sebebidir. Evrende gördüğümüz her varlık bir birleştirme sonucu olmuştur. Bu şekilde oluşan varlık, bir nedene muhtaçtır. Evrendeki her şeyin

⁵⁶ İ.Hakkı Aydın, *a.g.e.*, s. 137.

nedeninin başka bir nedene ihtiyacı vardır. Oluş ve bozuluş âlemindeki şeylerin nedensiz var olması düşünülemez. Sonradan olan her şey Tanrı'nın ilminin düzenine uygun olarak var olur. Tüm nedenler için bir son neden aramamız gereklidir. Bu da mutlak neden Tanrı'dır. İnsan ancak kendi fiillerini, dış olaylara göre düzenleyen ve yürüten varlıktır. Bu oluşların gerçek nedeni, ilk varlık ve ilk neden olan Tanrı'dır. O hâlde; "var olan mümkünler sonsuz olamazlar", "her mümkün zorunluya muhtaçtır", "mümkünlerin nedeni kendileri olamazlar."⁵⁷

3. Amaç ve Düzen Kanıtı

Farabi gayeyi şöyle tanımlar: "Şeyler, bir gaye ve amaca ulaşmak için yararlı olabileceği ölçüde düşünme gücü tarafından keşfedilirler. Keşfeden kimse, önce gayeyi değerlendirir. Düşünme gücü, bu gayeye ulaşabileceği vasıtaları bulduğunda mutlu olur. Gayeler iyi olabildikleri gibi kötü de olabilirler."⁵⁸

Farabi şöyle diyor: "Yaratma, bir şeyi yoktan var etmedir. Bir şeyden oluşan her nesne, kendisini oluşturana dönmek üzere bozulur. Âlem de yoktan yaratılmıştır ve yokluğa dönecektir. Bütün âle-

⁵⁷ A.g.e., s. 141, 142.

⁵⁸ Farabi, *Tahsilu's-Saade*, s. 68.

mi idare eden şanı yüce Tanrı'dır. Hardal tanesi kadar bir şey bile O'na gizli değildir. Âlemin parçalarından hiçbir şey O'nun inayet ve rızasının dışında değildir. Küllî inayet tüm parçalara nüfuz etmiş durumdadır. Âlemin her parçası ve cüzü en uygun ve sağlam bir şekilde yerli yerine konmuştur. Nitekim anatomiye (*teşrihat*) ait eserler, organların işlevselliğinden söz eden kitaplar ve doğa hakkındaki incelemeler bunun kanıtıdır.”⁵⁹

Farabi her şeyden önce âlemin yoktan yaratıldığına ve yokluğa döneceğine inanmaktadır. Âlem ezeli ve ebedi değil, sonradan ve sonludur. Diğer yandan, “Bir hardal tanesi kadar bir şey bile O'na gizli değildir. Âlemin parçalarından hiçbir şey O'nun rızası ve inayeti dışında değildir.” şeklindeki ifadeleriyle Tanrı'nın hem küllîleri hem de cüz'îleri en ince ayrıntısına kadar bildiğini apaçık göstermektedir. Oysa ne acıdır ki filozofumuz, yanlış anlaşılmış; âlemin ezeli olduğu ve Tanrı'nın cüz'îleri bilmediği görüşü kendisine isnat edilerek küfürle itham edilmiştir.

O hâlde Farabi, âlemin Mutlak Varlık olan Tanrı tarafından yoktan yaratıldığını; ezeli ve ebedi olmadığını, her şeyin belli bir düzen ve gayeye uygun şekilde tertip edildiğini açıklıkla söylemekte ve böyle inanmaktadır.

⁵⁹ Farabi, *el-Cem Beyne Rayeyi'l-Hakimeyn*, s. 25-26.

4. Hareket Kanıtı

Farabi irade sahibi, gücü sonsuz olan Tanrı'nın varlığına hareket verdiğini kabul eder. Her harekette bir hareket ettirici (*muharrrik*) düşünmemiz gerekir. Bu muharrik zincirinin sonsuza dek devam edemeyeceğini ve bir ilk muharrikte durma zorunluluğu olduğunu kabul eden Farabi, bu ilk muharrikin de Tanrı'dan başka varlık olamayacağını belirtir. Ancak Aristoteles'ten farklı olarak hareketin ve zamanın başlangıçsız olduğunu değil, aksine başlangıçları olduğunu vurgular. Farabi'ye göre hareket ve sükûnun (hareketsizliğin) ilkesi, şayet dıştan ve irade gücüyle olmazsa “doğa” adını alır. İrade dışı hareketlere, Farabi, “nebatî nefis” demektedir. İradeli hareket bir ya da birden fazla çeşide sahip olunca bunu da Farabi “hayvanî nefis” diye adlandırmaktadır. Hareketlerin sonucunda zaman meydana gelir. Zamanın kesitine “an” denir. Zaman bakımından hareketin bir başlangıca ve sona sahip olması imkânsızdır.⁶⁰ Nitekim Farabi'ye göre, zamanın başlaması hareketin başlamasından sonra meydana gelir. Böylece hareketten sonra zaman başlar ve var olur. Hareketin bitmesi hâlinde zaman da sona erecektir. Zamanı harekete bağlamayıp sükûn hâlinde de zamanın var olduğunu kabul eden ba-

⁶⁰ Farabi, *Uyunü'l-Mesail*, s. 60.

ğimsız filozoflardan Ebu'l-Berekat Bağdadi'nin aksine Farabi, zamanın bir başlangıcı olduğunu söyleyerek onun varlığını harekete bağlamaktadır. Hareketin olmadığı yerde zaman da yoktur. Zaman başlangıcı olan bir fenomen olduğuna göre, bu onun yaratılmış olduğunu gösterir. Bu bakımdan hareketin başlaması için bir hareket ettiricinin bulunması gerekir. Hareket ettiren eğer hareket ediyorsa onun da bir hareket ettiriciye ihtiyacı olacaktır. Çünkü hareket eden muharriksiz düşünülemez ve hiçbir şey kendiliğinden hareket edemez. Şu hâlde sonsuz hareket de mümkün değildir. Bu hareket zincirinin kendisi hareket etmeyen bir ilk muharrikte son bulmalıdır. Aksi hâlde bu durum iki sonsuz hareket eden ve ettirenin bulunmasını gerektirir. Bu da imkânsız bir şeydir. İşte Farabi ilk muharrikin zorunluluğunu kabul etmektedir.⁶¹

EVRENİN KURULUŞU

Sudur (İlk Varlık'tan Taşarak Oluşma)

Aristoteles'te cevher veya asıl varlık üç kısımda kendini gösteriyordu. Birincisi duyuşal olan ve oluş ve bozuluşa maruz kalan cevherdir. Bunlar

⁶¹ Bkz. İ. Hakkı Aydın, *Farabi'de Metafizik Düşünce*, s. 144 vd.

herkesin kabul ettiği ve hayvanları da içine alan basit veya bileşik cevherlerdir. İkincisi duyusal, fakat, ezelî olan cevherlerdir. Bunlar Ay-üstü âlemine ait olan göksel cevherlerdir. Nihayet üçüncüsü ezelî ve ebedî olan hareketsiz cevherdir.

Aristoteles'in üçüncü olarak andığı cevheriyle bir paralel kurabileceğimiz Farabi'nin asıl cevher ve asıl varlık olan Tanrı'sı mademki tam manasıyla varlığın kendini yani Zorunlu Varlık'ı (*Vacibu'l-Vücud*) temsil etmektedir, o hâlde, Aristoteles'in hareketsiz cevheri dışında kalan birinci ve ikinci olarak zikretmiş olduğu cevherler, yani varlıkları mümkün olan diğer varlıklar, varlıklarını Farabi'ye göre, zorunlu olarak, asıl varlıktan almış olmalıdırlar. O hâlde İlk, kendisinden var olunan-
dır. Ancak, varlıkların İlk'ten doğru varlığa gelmesi bir şeyin insanın irade ve seçimine göre varlığa gelmesine benzemez. İlk'ten başka ne varsa, onların hepsinin varlığı İlk'ten doğru taşmıştır. İlk, kendi varlığını kendinden olana doğru taşır-
mıştır. Bu taşma ve taşırmada meydana gelen varlık, oğlun oğlu olmak bakımından ana babanın, ana baba olarak, amacını oluşturtmasındaki gibi, İlk'in varlığının amacı değildir. Varlıkları mümkün olan şeyler, İlk'ten, O'nun olgunluğu ve kemalinden dolayı çıkarlar. Nitekim insan da sadece iyilikte bulunmak maksadıyla, başkalarına mal dağıtabilir; onun bu fiili bir kemal ve olgun-

luktan ileri gelir. Eğer, varlıkların İlk'ten çıkmasında, İlk bakımından bir amaç bulunmuş olsaydı, o zaman, varlıklar İlk'in nedeni olmuş bu suretle Tanrı'nın ilk ve önce oluşu imkânsız hâle gelmiş bulunurdu. Oysa ilk ve önce oluş varlıklara değil, Tanrı'ya aittir; varlıkların varlığı Tanrı'ya bağlıdır. Demek ki Tanrı, kendisinden başka olana varlıklarını bir varlığa sahip olsunlar ve böylece ilkin evvelce erişememiş oldukları kemale erişsinler diye vermez. Tanrı'nın varlığı ve zatı ne ise, varlıklar kendisinden çıktıkları zaman da yine odur. Tanrı'nın varlığı bu bakımdan ikiye ayrılmaz, bir tektir, bu hususta hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. Tanrı'nın kendisinden varlık taşması bakımından olan varlığı ile, kendi varlığı arasında hiçbir fark yoktur, ikisi de aynı bir varlıktır.⁶²

Demek ki Farabi'ye göre, İlk'in cevheri kendini kendisinden bütün varlıkların varlığının taşmış olduğu bir cevher olarak ortaya koymaktadır.

İlk'in cevheri kendisinden varlıkların varlıklarının bir sıra ve mertebe dahilinde çıkmış oldukları bir cevherdir. Bu çıkışta varlığı en çok mükemmel olandan varlığı en az mükemmele doğru bir sıralanma söz konusudur. Varlığı en az mükemmel olan öyle bir varlıktır ki o da geçilirse, yokluk'a gelinir ve varlıktan alâka kesilir. Bu çıkış varlık-

⁶² Mübahat Türker-Küyel, *a.g.e.*, s. 86 vd.

lardan biri yerine ötekinin tercih edilmiş olduğu surette bir çıkış değildir. Çıkış, Tanrı'nın cömertliğinden ve adaletinden dolayıdır.

Tanrı'nın cevheri öyle bir cevherdir ki varlıklar ondan bir mertebe dahilinde çıktıklarında aralarında birleşme ve anlaşma olur; böylece eşya bir bütün teşkil eder ve sanki tek bir şey imiş gibi kendilerini gösterir. Eşyanın birleşme ve anlaşma hâlinde bulunduğu hususlar ya kendi cevherlerinden ileri gelir veya bazı durumlardan ileri gelir. Örneğin halkı birbirine bağlayan sevgi onların cevheri değil, fakat hâlidir. Varlıkların cevherleri de onları birbirine bağlayan durumlar da yine Tanrı'dan çıkmışlardır.

Zorunlu Varlık'tan meydana gelen varlıklar, O'ndan, bizim amacımıza benzer bir amaçla çıkmazlar. Varlıklar O'ndan O'nun rızası olmaması anlamında doğal olarak da çıkmazlar. Varlıklar O'ndan ancak O zatın bilgisi sebebiyle çıkarlar. Varlıklar O'ndan O'nun kendisini iyilik düzeninin kaynağı olduğunu bilmesi bakımından çıkarlar. Demek ki Zorunlu Varlık'ın bilgisi, bilmiş olduğu eşyanın nedenidir. Zorunlu Varlık varlıklardan mutlak yokluk'u uzaklaştırır, bu anlamda onlara varlık verir. Yoksa Zorunlu Varlık varlıklar yok iken onlara soyut bir varlık vermek anlamında varlık vermiş değildir. İbda etmek demek, varlığı bizatihi olmayan bir şeyin varlığını devam et-

tirmek demektir. Demek ki Farabi'ye göre, varlıklar Tanrının cömertliğinden ve bilgisinden çıkmış olmaktadırlar.⁶³

Sudur Halkaları

İlk'ten ikinci bir varlık çıkar; bu, cisim olmayan bir cevherdir. Maddede değildir. İlk'i ve kendi zatını idrak eder. İlk'i idrak etmek suretiyle kendisinden üçüncü bir varlık çıkar, onun zata itibarıyla cevher olmasından dolayı birinci göğün varlığı ortaya çıkar. Üçüncü olarak çıkan varlık cevheri itibarıyla akıldır, ilk'i ve kendi zatını algılar. İlk'i idrak etmesi bakımından ondan dördüncü bir varlık hasıl olur; kendi zatının cevherini bilmesi bakımından ondan sabit yıldızlar küresi hasıl olur. Dördüncü varlık da maddede değildir; ilk'i ve kendi zatını idrak eder. İlk'i idrak etmesi bakımından ondan beşinci bir varlık çıkar; kendi zatının cevherini idrak etmesi bakımından Zühal küresi doğar. O beşinci varlık da maddede değildir; ilk'i ve kendi zatını idrak eder. İlk'i idrak etmesi bakımından ondan altıncı bir varlık hasıl olur. Kendi zatının cevherini algılaması bakımından Müşteri'nin küresi doğar. Altıncı varlık da maddede değildir. İlk'i ve kendi zatını idrak eder. İlk'i idrak etmesinden yedinci bir varlık doğar;

⁶³ Mübahat Türker-Küyel, *a.g.e.*, s. 87-88.

kendi zatının cevherini idrak etmesinden Merih'in küresi doğar. Yedinci varlık da maddede değildir. İlk'i ve kendi zatını algılar. İlk'i idrak etmesinden sekizinci bir varlık doğar; kendi zatının cevherini idrak etmesinden güneş küresi doğar. Sekizinci varlık da maddede değildir; İlk'i ve kendi zatını idrak eder. İlk'i idrak etmesinden dokuzuncu bir varlık doğar; kendi zatının cevherini idrak etmesinden Zühre'nin küresi doğar. Dokuzuncu varlık da maddede değildir. İlk'i ve zatını algılar. İlk'i idrak etmesinden onuncu varlık doğar; kendi zatının cevherini idrak etmesinden Utarid'in küresi doğar. Onuncu varlık da maddede değildir. İlk'i ve kendi zatını idrak eder. İlk'i idrak etmesinden on birinci varlık doğar; kendi zatının cevherini idrak etmesinden Ay küresi doğar. On birinci varlık da maddede değildir. İlk'i ve kendi zatını idrak eder. Bu varlıkla maddeye muhtaç olmamak durumu sona erer. Bu varlıklar maddeden ayırırlar, cevherleri akıl olmaktır, aynı zamanda akledilirdirler. Göksel cisimler Ay küresinde sona ererler.⁶⁴

Göksel varlıklarda en üstün olandan daha az üstün olana doğru bir sıralanış vardır. İlk'ten ilk çıkan varlıkların en üstünü cisim olmayanlar, yani

⁶⁴ Farabi, *Kitabu Arai Ehli'l-Medineti'l-Fadıla*, s. 19-20; krş. Mübahat Türker-Küyel, A.g.e., s. 88-89.

maddeden ayrı olan varlıklardır. Bunlar akılları oluştururlar. Akılların en üstünü İlk'ten ilk çıkan İkinci Akıl'dır, en aşağı olanı On Birinci Akıl'dır. Akıllardan sonra, üstünlük mertebesi bakımından, göksel olan varlıklar gelir. En üstün göksel varlık birinci göktür, sonra derece derece, on birinciye yani Ay küresine kadar inilir.⁶⁵

Böylece İlk'ten sonra gelen maddeden ayrı varlıkların sayıları on tane olur. Oysa göksel cisimlerin sayıları dokuzdur; hepsi birden on dokuz eder. On tane olan mufarık (ayrı) varlıkların her birinin varlıkları bağımsızdır, varlıkta başkasıyla ortaklık etmezler, zıtları da yoktur, çünkü maddeleri yoktur. Onların türleri şahıslarına aittir. Bu varlıkların her biri kendi zatını ve İlk'i idrak ederler. Eğer, İlk'i idrak etmemiş olsalardı, kendi varlıkları eksik olurdu. Bunların İlk'i idrak ettiği vakit duymuş oldukları zevk kendi zatlarını idrak ettiklerinde duymuş oldukları zevkten daha üstündür.

Bununla birlikte, Farabi, ayrık varlıkların sayıları hakkında bazen tereddüde düşmüştür. Bu nokta özellikle *Uyun* ve *Da'avi*'de görülmektedir.⁶⁶

Tanrı'dan ilk çıkan ve sayıca bir olan şeye Farabi, İlk Akıl demektedir. Bu ilk kaynağın varlığı

⁶⁵ Mübahat Türker-Küyel, *a.g.e.*, s. 89.

⁶⁶ Farabi, *Uyun*, s. 59.

kendiliğinden mümkün, Tanrı ile zorunludur. İşte bu bakımdan kendisinde çokluk meydana gelir. Varlığını Tanrı'dan alır, oysa imkânı kendisinden almaktadır. Kendi zatını ve İlk'i idrak eder. İlk'in Zorunlu Varlık olduğunu idrak etmesiyle ondan İkinci Akıl ortaya çıkar. Kendi zatının mümkün varlık olduğunu idrak etmesiyle En Yüksek Gök (Felek-i Ala) hasıl olur. İkinci Akıldan da aynı yolla, yani en yüksek göğün maddesini ve suretini idrak etmekle bir başka akıl ve bir başka felek meydana gelecektir. Bu suretle ayırık akıllar yine maddeden soyutlanan bir Faal Akıl'da son buluncaya kadar, birbirinden çıkacaklardır. Bu çıkış sonsuz değildir. Son akıl bir bakımdan, yani İlk'i idrak etmekle, yeryüzündeki nefslerin, başka bir bakımdan, yani kendisini idrak etmekle, feleklerin aracılığı ile dört unsurun varlıklarının nedenidir.

Göksel cisimler dokuz bütün olarak dokuz mertebede kendilerini gösterirler ve doğaları gereği dairesel hareket yaparlar. Her bir bütünün bir küre cismi vardır. Birinci küre bir tek hareketle çok hızlı olarak döner. İkinci bütün bir tek küre cismi olup müşterek hareketli cisimleri içerir ve iki hareket yapar. Üçüncü bütün ve geri kalan diğer yedi bütün bir tek cins teşkil ederler, fakat, türleri aynıdır ve her bir tür bir bireye aittir. Örneğin Güneş, kendi türünde tektir. Bu heyulanî varlıkla-

rın konuları bir tek ve ancak o sureti kabul ederler; çünkü onların konuları yokluk içermemektedir. Onların formları ayırık ve bilfiil olan akıllardır. Bu akıllar ilk'i ve ayrı olan zatlarını idrak ederler. Zatlarını idrak ettikleri vakit, idrak edilen şeyin hepsi akıl olmaz. Çünkü onlar cevherlerini oluşturan her şeyi yani form ve konudan ibaret olduklarını idrak ederler ve bu yönleriyle hem İlk'ten hem de ayırık olan akıllardan ayrılırlar. Göksel varlıklar heyulanîliğe ortak olanların en üstünü olan küredir. Nitelikleri niteliklerin en üstünü ve en şereflişidir. Onların biçimleri biçimlerin en üstünü olan küredir. Hareketleri hareketlerin en üstünüdür, daireseldir.⁶⁷

Ay küresinde sona eren varlıklar kendiliklerinden kemal sahibi olan varlıklardır. Bunlardan sonra gelecek olanlar içinde sırada ilk olan en çok eksik olan varlıktır. O varlıktan başlanarak yavaş yavaş olgunluğu en fazla olana doğru yükselinir. Onlar arasında doğal olanlar, iradî olanlar ve bu ikisinin karışımından meydana gelenler vardır. Doğal olan iradî olandan önce gelir. Doğal varlık olmadan iradî varlık olmaz. Doğal olan varlıklar ateş, hava, su, toprak gibi unsurlardır. Sonra maddeler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar gelir. Demek ki bu varlıkların sırasında ilkin daha aşağı

⁶⁷ Mübahat Türker-Küyel, *a.g.e.*, s. 90.

olanlar, sonra daha üstün olanlar yer almaktadır. En aşağı ve eksik olan varlık unsurlarda müşterek olan maddedir. Unsurların maddesinin maddesi yoktur. Çünkü, göksel cisimlerin en altında olan varlıklarda müşterek olan şey İlk Madde'dir. İşte en aşağı olan bu ilk maddeden itibaren daha üstün olan dört unsur, sonra maden, sonra bitki, hayvan ve nihayet göksel âlemin altındaki varlıkların en üstünü olan insan gelir. Bu âlemde insandan daha mükemmel olan bir varlık yoktur.⁶⁸

Bütün semavî kitaplarda, mümkün varlıklar tanımına giren evrenin Tanrı'nın özgür istenci ve mutlak gücünün sonucu olarak sonradan yaratıldığı şeklinde çok açık bir inanç ve telâkki bulunmakla birlikte, İslâm felsefesi tarihinde ilk defa Farabi, bu klasik dinî geleneğin dışına çıkarak Tanrı-Âlem ilişkisini sudur veya kozmik akıllar teorisi denilen bu sistemle yorumlamıştır. Her şeyden önce burada akla gelen soru şudur: Farabi ve suduru savunan sonraki filozoflar neden böyle karmaşık bir doktrini benimsemek durumunda kalmışlardır? Filozofların konuyla ilgili mantıksal gerekçelerini şu şekilde sıralamak mümkündür: a) Tanrı mutlak anlamda birdir. Evren ise çokluk ve çeşitliliği sergilemektedir. Eğer bu âlemin doğ-

⁶⁸ Farabi, *Kitabu Arai Ehli'l-Medineti'l-Fadıla*, s. 22; krş. Türker-Küyel, s. 91.

rudan yaratma ile meydana geldiği kabul edilecek olursa o zaman Tanrı'nın zatında da çokluğun bulunduğu hatıra gelir ve bu durum O'nun mutlak birliği ilkesine ters düşer. Sudurcu filozoflar bu çıkmazdan kurtulmak için, "Bir'den ancak bir çıkar." hipotezine başvurarak görüşlerini temellendirmek istemişlerdir. b)Varlığın sonradan yaratıldığı kabul edilecek olursa zaman kavramından kaynaklanacak bazı problemlerin ortaya çıktığı görülür. Örneğin, yaratma bir fiildir ve bir süreçte gerçekleşir. Oysa madde ve hareket (değişim) yokken zamanın varlığından söz edilmesi anlamsızdır. Ayrıca, "Âlem sonradansa Tanrı ondan önce ne yapıyordu?" diye bir soru akla gelebilir. Eğer bir şey yapmıyor idiye atıl ve pasif bir Tanrı kavramı ile karşı karşıya geliriz. Problemlerle ilgili başka bir husus, âlem sonradansa mantıksal olarak Tanrı'nın âlemi yaratmadan önceki iradesiyle yarattığı andaki iradesi arasında bir fark bulunması gerekir. İrade sıfatındaki bu değişiklik, O'nun zatında da bir değişikliğin olabileceğini akla getirir. Bunun ilâhlık kavramıyla bağdaşması mümkün değildir. Konuyla ilgili olarak, "Neden Tanrı belli bir anda varlığı yaratma iradesinde bulunmuştur, acaba daha önce veya daha sonra yaratmasına engel olabilecek ya da iradesini o anda kullanmasını gerekli kılacak başka bir kudret ve irade mi vardı?" şeklinde bazı sorular

da ileri sürülebilir, c) Farabi'nin yoktan yaratma akidesine karşı suduru temellendirmesinde etken olan önemli hususlardan biri de şer kavramına makul bir yorum getirerek varlıktaki kötülüğün Tanrı ile bir ilgisinin bulunmadığını göstermektir.

Sudur teorisiyle Farabi, ezeli olanla sonradan olan, değişmeyenle değişikliğe uğrayan, bir ve mutlak olanla, çok ve mümkün olan varlıklar arasındaki ilişkiyi belirlemek, böylece bütün evreni hiyerarşik bir sistem içinde yorumlamak istemiştir. Buna göre ilk varlık olan Tanrı, her türlü iyilik, güzellik ve yetkinliğin kaynağıdır. O hiçbir şeye muhtaç olmadığı için herhangi bir amaç da gütmeyiz. Zira yüce ve aşkın olan varlık, süflî ve bayağı olan varlıkları amaç edinmez. Şu hâlde en üstün derecede cömertlik ve yetkinlikle nitelenen Tanrı'nın irade ve seçimi olmadan evren doğal bir zorunlulukla O'ndan çıkarak (sudur ederek) meydana gelmiştir. Yalnız buradaki zorunluluk mantık bakımından olmayıp bizzat Tanrı'nın zorunlu varlık olmasından kaynaklanan bir durumdur. Yani O'nun zorunlu ve yetkin sıfatlarıyla nitelenişi ve inayetinin bol oluşu, iradesine gerek kalmadan varlığın kendisinden çıkmasına neden olmuştur. Daha doğrusu, mutlak olan Tanrı aynı zamanda salt akıldır, kendi zatını bilir, dolayısıyla kendisi tarafından bilinir. Demek oluyor ki, O hem akıl, hem akleden (*akıl*)

hem de akledilen (*makul*)’dir. Bu kavramların üçü de Tanrı hakkında aynı şeyi yani mutlak bilinci ifade etmektedir. İşte Tanrı’nın kendi zatını bilmesi varlığın O’ndan çıkmasına neden olmuş, bilgi ve düşünce eyleme neden illet teşkil etmiştir. Farabi’ye göre bu bağlamda bilme ile yaratma aynı anlamdadır.

Kuşkusuz bu anlayışın âlemin ezeli olduğu düşüncesini akla getirdiği iddia edilmiştir. Tanrı’nın bilgisi zatı gibi ezeli olduğuna ve O ezelden beri kendisini bildiğine göre bu bilmenin sonucunda meydana gelen varlığın da ezeli olması mantıksal bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla sudur teorisinin ilâhî dinlerde, “Âlem Tanrı’nın özgür istenciyle sonradan yaratılmıştır.” şeklinde ifade edilen “yaratma” ilkesiyle bağdaşması sorunlu görünmektedir. Bu gerçeği fark eden Farabi, yaratma ile suduru bir dereceye kadar uzlaştırmaya çalışmış; ancak birtakım noktalarda ortaya çıkan çelişkiler tam çözümlememiştir.

“Bir’den ancak bir çıkar.” ilkesi gereğince, Zorunlu Varlık olan Tanrı’nın kendi zatını düşünmesi ve bilmesi sonucunda O’ndan manevî bir güç olan İlk Akıl çıkmıştır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi bu sudur güneş sistemindeki gezegenlerin sayısınca devam ederek ay küresinin akıllı olan Faal Akıl’da son bulmaktadır. Onuncu akıl olan

Faal Akıl, Ay-altı âlemindeki her türlü fiziksel, kimyasal, biyolojik oluş ve bozuluşun ilkesi sayılmaktadır.

Farabi, Tanrı ile maddî evren arasında aracı bir güç olarak gördüğü Faal Akıl'ın dinî terminolojideki karşılığını Cebrail diye verse de, dinde Tanrı'dan aldığı vahyi tebliğ etmesi dışında Cebrail'e dünyayı idare etme gibi bir görev verilmiş değildir. Farabi'nin bu konuda Yeni Platoncu, Sabîî ve İslâm öncesi Türk kültüründen etkilendiğini düşünmekteyiz.

Feyz ve sudurun zorunlu olduğu tezinin ilâhî istenci sınırlayıcı bir içerik taşıdığı, sudur da bir fiil olduğuna göre, tıpkı yaratma gibi zaman içinde gerçekleşmiş olması gerektiği, sudurun gerekçesi olarak gösterilen, "Bir'den ancak bir çıkar." hipotezinin tecrübeyle çeliştiği, Tanrı'dan maddî varlıklar çıkamayacağı eleştirilerinden hareketle, bu madde dünyasının Faal Akıl'dan doğduğunu ileri sürmenin bir çelişki doğurduğu, zira Faal Akıl'ın da manevî olduğu, göksel akıllar hem Tanrı'yı hem de kendilerini bilirlerken Tanrı'nın yalnız kendini bildiğini savunmanın O'nun yetkinliği ilkesiyle bağdaşmadığı gibi gerekçelerle sudur teorisinin boşluklarına ve çelişkilerine işaret edilmiştir. Bunun yanında, klasik geleneksel yaratma teorisinin kendi iç çelişkileri ve mantıksal tutarsızlıkları, sudur teorisinden daha fazladır.

Evren Tasavvuru

Farabi'ye göre âlem basit cisimlerden oluşmuş bir küredir ve âlemin dışında hiçbir şey yoktur, yani onun ötesinde herhangi bir boşluk veya doluluktan söz edilemez, şu hâlde âlemin mekânı yoktur. Bu telâkkiye göre, âlem Ay-üstü ve Ay-altı olmak üzere iki ayrı varlık alanına ayrılmakta ve Ay-üstü âlemi oluşturan gök kürelerinin esir denen, havadan daha hafif bir maddeden meydana geldiği kabul edilmektedir. Ana maddelerinin tek ve basit oluşu nedeniyle zıtları bulunmayan bu küreler bir merkez çevresinde kesintisiz olarak dairesel biçimde hareket etmek durumundadırlar. Bir başka ifadeyle, gök kürelerinin hareketi mekânîk değil, dinamiktir. Fakat milyarlarca yıldan beri bir düzen içinde kesintisiz dönen bu küreler dinamizmini nereden almaktadır? Farabi'ye göre bunlar sınırlı birer maddî varlık oldukları için güçlerinin de sınırlı olması gerekir. Zira sınırlı bir niceliğin sınırsız güç kaynağı olması kabul edilemez. İlk ve Orta Çağlarda maddenin çekim gücü bilinmediği için gök kürelerine bu dinamizmi sağlayanın akıl olduğu kabul ediliyordu. Bu anlayışa göre her kürenin maddeden soyutlanmış kendine özgü bir akli vardır ve o akla ulaşmak (onun gibi soyut bir cevher olmak) arzusuyla kesintisiz dönmektedir. Her kürenin arzu ve isteği farklı olduğundan dönüş hızları da fark-

lıdır. Fakat sonunda hepsi bir tek varlığı sevmeye ve arzulamada birleşirler ki, o da ilk sevgili olan Tanrı'dır. Gök kürelerinin bir düzene göre iç içe hareket ederken birbirine temas etmesiyle (birbirini etkilemesiyle) ve Faal Akıl'ın da katkısıyla Ay-altı âleminde dört unsur meydana gelmiştir. Bu olayda gök kürelerinin farklı hareketi dört unsurun formlarının farklı oluşuna, gök kürelerinin durumlarındaki değişiklikler de dört unsurun karışımına ve bunun sonucu meydana gelen cisimlerdeki oluş ve bozuluşa (kevn ve fesada) neden olmaktadır. Ay-üstü âleminin Ay-altı âlemini bu derece etkilediğini kabul eden Farabi, astrolojiye inanmamakta ve konuyla ilgili olarak yazdığı *en-Nüket fima Yasıhhu ve Ma La Yasıhhu min Ahkami'n-Nücum* adlı eserinde astrolojiye ilişkin her türlü kehaneti reddetmektedir.

Küre şeklinde basit birer varlık olan dört unsurdan her biri sıcaklık, soğukluk, yaşlılık ve kuruluk gibi dört zıt nitelikten ikisine sahiptir. Bunlardan ilk ikisi aktif, son ikisi pasiftir. Karışım olayında iki zıt nitelik bulunur ve bunlardan hangisi ötekine üstün gelirse, oluşan cisimde onun özelliği ağır basar. Bu anlayışa göre karışım sonucunda sırasıyla taşlar, madenler, bitkiler ve hayvanlar ortaya çıkmakta, yüce yaratıcının karışımdan istediği en ideal kıvam oluşunca da insan meydana gelmektedir.

Farabi'ye göre fizik, basit olsun bileşik olsun doğal cisimlerin ilkelerini, özelliklerini ve onlardaki değişimi sağlayan prensipleri araştıran bir ilimdir. Genellikle İlk ve Orta Çağ fiziği varlığın menşei, özellikle de hareket teorisi üzerinde yoğunlaşmıştır. Farabi de bu anlayışa bağlı kalarak fizik dünyadaki organik ve inorganik varlık türlerinde görülen her türlü oluşum ve değişimi hareket kavramı bağlamında açıklamaktadır. Hareketi, "güç halinden fiil alanına çıkış" diye tanımlayan filozof, gök cisimlerinin dairesel hareket etmelerine karşılık, Ay-altı âlemindeki varlıkların bir mekâna bağlı olarak çizgesel, yani düz hareket ettiklerini belirtir. Hareketin yönünü ise maddenin ağır veya hafifliği belirler. Buna göre ağır cisimler çevreden merkeze, hafif cisimler ise merkezden çevreye doğru hareket ederler. Ayrıca hareketi yer değiştirme, dönüşüm, artma-eksilme, oluş-bozuluş şeklindeki geleneksel ayrımı içinde inceleyen Farabi, bunlardan yer değiştirmenin doğrudan cevherle ilgili olması nedeniyle hareket kavramını daha iyi ifade ettiğini, diğerlerinin ise arazlara ilişkin olduğunu, yani cisimlerdeki biyolojik ve kimyasal değişimleri belirlediğini söylemektedir.⁶⁹ Bundan başka Farabi, diğer bir açıdan hareketi iradesiz ve iradeli olarak ikiye ayırmaktadır. Bitki-

⁶⁹ Farabi, *el-Mesailü'l-Felsefiyye*, s. 100-101.

lerin hareketi iradesiz, hayvanların ve gök kürelerinin hareketi ise iradelidir.

Farabî'nin, klasik fizikte hareket kavramıyla bağlantılı olarak incelenen zaman ve mekân konularına yaklaşımında herhangi bir yenilik göze çarpmaz. Ona göre zamanın varlığı hareketle birlikte kavranır; hareket varsa zaman da vardır. Şu hâlde zaman, dış dünyada bir gerçekliği olmayıp sadece değişime bağlı bir bilinç olayıdır. Kesintisiz bir nicelik olan zamanın en küçük birimine "an" denmektedir; bir bakıma bu çizgi ile nokta arasındaki ilişki gibidir, yani "an" geçmişle gelecek arasında hayali bir sınırdır. Mekân da zaman gibi metafizik bir kavramdır ve "şudur" diye işaretlerle gösterilebilecek somut bir varlık değildir. Dolayısıyla günlük dildeki bir nesnenin bulunduğu "yer" ile felsefedeki "mekân" birbirinden farklıdır. Felsefede mekân, kuşatan cismin iç yüzeyiyle kuşatılan cismin dış yüzeyi arasında var olduğu kabul edilen hayali bir şeydir.

Farabî'ye göre tabîî konularla ruh incelendikten sonra aklın ve akledilir şeylerin incelenmesine geçilir. "Nedir, ne iledir, nasıl ve neden dolaydır, ne içindir?" gibi sorulara cevap aranır. Böylece cisimsel olmayan özlere ulaşılmış olur. İnsanın ve doğanın doğal özlerini ve kaynaklarını (mebdelerini) öğrenmek, eksik kalır. Bu yüzden aklî kaynakları (mebdeleri) da öğrenmelidir. Bu da

varlıkların en uzak sebeplerini araştırmaktır ki, tam da ilâhiyatın konusuna böylece girilmiş olur. Küllî olan bu ilmin konusu, bütün varlıklarda genel olan şeyleri varlık, birlik, varlık ve birliğin çeşitleri, öncelik-sonralık, kuvve-fiil, tam-eksik varlıkların müşterek kaynakları ve bu kaynaklar hakkındaki bilgilerdir. Bunlar tabiata ait konular değildir. Aksine, tabiatın daha genel, yüksek ve onun ötesindeki konulardır. Bu ilmin ilk konusu varlık ve birliktir; aynı zamanda çokluk, yokluk, ma'kulat (akledilirler), bir ve çeşitleri, çokluk, yokluk ve çeşitleri, varlığa katılan şeyler... gibi problemlerdir. İşte metafiziğin asıl konusu “ varlığı varlık yönünden” incelemektir. Farabi’ye göre ilâhî ilimlerin hepsi metafiziğin içinde bulunmaktadır. İlâhiyat ilimlerini üç kısma ayırarak genel konusunun varlıkların ilk nedenlerini incelemek olduğunu söyler. Farabi, metafiziksel şeylere Aristoteles’te olduğu gibi, “ilâhî inceleme” veya “kelâm ilmi” de demektedir.⁷⁰

Temel sorun varlık ve varlığın ortaya çıkışı, varlığın kademeleri ile ilgili olarak serimlenmektedir. Acaba günlük hayatta “var” dediğimiz şeyler, gerçekten var mıdır ve bunlar ne çeşit varlıktırlar? Şayet bunlar “gerçekten var “ iseler, nasıl var olmuşlardır?...gibi varlığın gerçekliği, kaynağı ve

⁷⁰ Bkz. İ. Hakkı Aydın, *Farabi’de Metafizik Düşünce*, s. 55.

neliği hakkındaki sorular, Farabi'nin düşüncesinde son derece belirgin, cevapları da açık ve kesindir. Her kademedeki varlık konusunda Farabi tam bir realisttir. Yani, varlıkları aynı olmamakla birlikte her kademedeki varlık, Farabi'ye göre, belli bir gerçekliği ifade eder. Örneğin bu dünyadaki bizler gerçek birer varlıklarız ve biz asla hayal ve gölgeler âleminde yaşamıyoruz.⁷¹

Farabi'ye göre varlıkların zirvesinde "Tanrı" bulunmaktadır. Farabi'nin dili ile bu "İlk"tir. Varlık bütün kemali ile O'nda bulunur. O'nda "yokluğun" hiçbir izi, hiçbir biçimde, bulunmaz. O, her türlü noksandan arınmıştır. O'nun varlığının mertebesinde olan ve O'na benzeyen bir başka varlık mevcut değildir. Tanrı'nın ne zıddı, ne de benzeri vardır. O, her bakımdan "bir" ve "ilk"tir. O, hangi anlamda olursa olsun, çeşitli unsurlardan meydana gelmiş bir bileşim, terkip değildir. Tanrı, kelimenin tam anlamıyla "bir"dir, "tek"tir. O; bilen, irade eden, yapan..."tek bir zat"tır. Yani, O'nun varlığı ile zatı, neliği ve nitelikleri aynıdır. Dolayısıyla O'nun hiçbir surette tarifi yapılamaz ve gerçek bir benzerlik olmamakla birlikte, biz O'nu insana has olan şeylerle karşılaştırmak suretiyle anlamaya çalışırız.

⁷¹ Fahrettin Olguner, *Farabi*, Akademi Kitabevi, İzmir 1993, s.89.

Farabi, varlıkların “ilk”i olarak ortaya koyduğu Tanrı’yı “Zorunlu Varlık” (Vacibü’l-Vücud) diye nitelendirir. Bu; “yokluğu” düşünölemeyen; daima her şartta varlığı zorunlu olarak düşünölen demektir. Farabi, “imkân” ve “neden” kavramlarından bu sonuca ulaşmış olmaktadır. Ona göre mademki Tanrı’nın dışındaki varlıklar “mümkün”dür ve mademki mümkün olan şey, herhangi bir neden ve etki olmadan ortaya çıkamaz, öyleyse mümkün olan şu âlemin de var olup ortaya çıkması için mutlak surette bir nedene gerek vardır. Ancak, mümkünü var eden, onu ortaya koyan nedenin kendisi “imkân” ile nitelendirilemez, ona “mümkün” denemez. Çünkü böyle olursa onun da bir başka nedene ihtiyacı olur ve hiçbir biçimde “mümkün” olan şey “var” olamaz. Mademki “mümkün” olan şeyler “var”dır. Öyleyse, onlara neden olan ve varlık veren bir şey vardır ve bu şeyin kendisi, “mümkün” değil, “zorunlu”dur. O’nun varlığının ortaya çıkışı söz konusu değildir. O, nedensiz olarak ve daima vardır. İşte bundan dolayı kendisine “Zorunlu Varlık-Vacibü’l-Vücud” denir. Bu ise, Tanrı’dır. Tanrı, tek ve gerçek nedendir. O, her şeyin ve bütün varlığın kaynağıdır.⁷²

Tanrı, bütün kudret ve fiili ile, yokluğu hiç düşünölmeyecek tarzda ve ezelde vardır. O’nun ezel-

⁷² Fahrettin Olguner, *a.g.e.*, s. 89-90.

deki bu “varlığı”nın, yine ezeli olarak “taşmasından” “mümkün” denen “âlemler” ortaya çıktı. Bu mümkünler âleminin ilkin, “yukarı âlem”, (Farabi’nin ifadesi ile ulvî âlem) oluşturur. Bu âlem cisimden, maddeden ve her tülü maddê şekilden uzaktır ve dolayısıyla bu âleme, duyularla ulaşılamaz. Ona ancak “akıl” ile girilebilir. Bundan dolayı da kendisine “akıl âlemi” veya “akıllar âlemi” denmiştir. Akıllar âleminde de, yukarıdan aşağıya, bir sıralanma söz konusudur. Bunlar; birinci akıl, ikinci akıl, üçüncü akıl...şeklinde, belli bir hiyerarşi içinde bizim dünyamıza kadar inerler. Akıllar hiyerarşisinin en sonunda yer alan ve bizim dünyamıza en yakın olan varlığa Farabi, “Faal Akıl-Yapan, Eyleyen Akıl” adını vermekte ve ona göre bizim âlemimizdeki olayların hepsi ondan kaynaklanmaktadır.

Birinci, ikinci, üçüncü...şeklinde hiyerarşik düzene konulan akıllardan her biri, her türlü maddeden ve şekilden uzak olmakla birlikte, belli bir bütünlük, bir kişilik sergiler. Kişilik sergileyen herhangi bir insanın nasıl bir bedeni, ona hareket veren bir canı ve onda görünen bir akli var ise, fizik-ötesi âlemi dolduran ve orada iş gören “akıllar”dan her birinin, belli bir kişiliğe sahip olarak bir “felek”i, bir “can”ı yani bir nefsi ve bir “aklı” vardır. Mars, Venüs, Üranüs...gibi yıldız

ve gök cisimleri birer fizik-ötesi varlıklar olan “akıllar”ın, âdeta mekânlarını oluşturur. Sanki onları temsil ederler. Gök cisimlerinden bizim dünyamıza en yakın olanı nasıl “ay” ise, fizik-ötesi varlıklar olan “akıllardan da bizim âlemimize en yakın olanı ay feleğinin akıllı olan “Faal Akıl”dır. Bu akıl, fizik dünya ile fizik-ötesi âlemin sınırını ayıran ve aynı zamanda bu iki âlemi birleştiren; fizik-ötesi etkileri, kendi üzerinden fizik âleme aktaran bir merkez konumundadır.⁷³

Kesin olmamakla birlikte Farabi’nin “akıllarının sayısı on, onlara zemin oluşturan “felekler”in sayısı dokuz, fizik-ötesi âlemi işgal eden bu varlıkların toplam sayısı ise on dokuzdur.

Farabi’nin “akıllar âlemi” dediği bu âlemde bozulmalara ve çatışmalara yer yoktur. Aksine bu âlem, düzen ve istikrarın mekânıdır.

Akılların sonuncusu olan Faal Akıl’ın oluşturduğu feleğin altında, yani ay feleğinin altında yaşadığımız, şu görünen dünya yer almaktadır.

Bizim âlemimize en yakın olan bu sonuncu aklın (Faal Akıl) etkisi, güneş ve benzeri gök cisimlerinin de aracılığı ile dünyamızdaki unsurları, cismin temelini teşkil eden basit elementler ve hayat unsurunu (nefs veya can) oluşturur. Basit un-

⁷³ Fahrettin Olguner, *a.g.e.*, s. 90-91.

surlar, çeşitli şekiller alarak farklı cisimlerin oluşmasını sağlarlar. Çeşitli etkiler, bunların dağılmasına, bozulmasına ve yeni bileşimlerle yeni biçimlenmelerin, başka başka cisimlerin oluşmasına neden olurlar. Çünkü bu âlem, değişik nedenlerin etkilerine açık, bozulma, dağılma ve yok olmaların cereyan ettiği bir âlemdir. Doğal eksikliklerin ve kötülüklerin âlemi de yine burasıdır.

Bu âlemde de varlıklar aşağıdan yukarıya, hiyerarşik bir düzenle sıralanırlar. Bu sıralanışın en altında doğal varlıklar (toprak, su....) vardır. Bunları madenler, bitkiler, hayvanlar ve insan izler. İnsan bu âlemdeki varlıkların en üstünüdür. Fizik âlem ile fizik-ötesi âlemin ortak noktasında bulunan ve ikisi arasında köprü vazifesi gören insanın asıl gayesi “Yüce Mutluluğa” ermektir. Bu ise onun, Faal Akıl mertebesine çıkması demektir. Maddî bağ ve kayıtlardan kurtularak o, bu mertebeye ulaşabilir.⁷⁴

İşte fizik âlem ile fizik-ötesi âlem tam bir bütünlük ve uyum içinde bu şekilde bulunurlar.

Farabî'nin bilgi felsefesine geçmeden önce, onun bilgi teorisinin varlık felsefesiyle, yani ontolojiyle nasıl ilişkili olduğuna kısaca temas etmemiz gerekiyor.

⁷⁴ Fahrettin Olguner, *a.g.e.*, s. 90-91.

Farabi bilgi teorisinin kozmolojiyle ilgili yönü olduğu gibi, ontoloji ile de bağlantılı bir tarafı vardır. Hatta, onda bilgi ve varlık birbirinden ayrı düşünülemeyecek kadar iç içedir. Farabi'ye göre varlığın sebebi esasen bilgidir ve ilimdir. Hatırlanacak olursa Farabi yaratmakla bilmenin aynı şey olduğunu söylüyordu.

Tüm evrenin varoluş nedeni temelde Tanrı'nın bilgisi olduğu gibi, diğer varlıkların, başta gök cisimleri ve insanın bilgisi de başka varlıkların varoluşlarına nedendir. Daha önce üzerinde durduğumuz "On Akıl" teorisine göre, her aklın zorunlu olarak bir üst aklı idraki ve bilmesi, bir aşağı aklın zorunlu olarak var olmasının nedenidir. O hâlde Farabi'ye göre, varlık bilgi, bilgi de varlıktır.

İnsanın kendi bilgisi de insana yaratıcılık yetisi ve gücü sağlar. İnsan bilgisi sayesinde zanaatlar ve değerler diyebileceğimiz bazı pratik işler ve plastik nesneler yaratır. Çünkü Farabi'ye göre insandaki bir fikir veya bir bilgi her zaman fiil hâline dönüşmek ister. Bu görüş İbn Sina ve Gazzâlî'de de, psikolojik anlamda aynen mevcuttur. Bu düşünceleriyle onlar A. Fouillee ve W. James gibi birçok modern ve çağdaş filozof ve psikoloğun öncüsüdürler. Ayrıca bu aksiyonun (fiil) düşünce-den önce geldiğini savunan birçok materyaliste karşı bir yanıt da teşkil etmektedir.

III. BÖLÜM

FARABİ’NİN BİLGİ FELSEFESİ

Farabi’nin bilgi teorisini iyi anlamak için psikolojisi üzerinde durarak bir hazırlık yapabiliriz.

Modern psikolojinin kurulduğu XIX. yüzyıla gelinceye kadar metafiziğin temel disiplinlerinden biri sayılan psikoloji, fizyoloji ile bir arada mütalâa ediliyordu. Hatta Farabi’nin yüz defa okuduğunu söylediği Aristoteles’in *De Anima* adlı eseri psikolojiden çok bir fizyoloji kitabı niteliğini taşımaktadır. Bunun yanı sıra Farabi’nin, Platon ve Yeni Platonculuktan gelen ve ruh telâkkilerini içeren literatüre de vâkıf olduğu bilinmektedir. Farabi’nin kullandığı nefis kavramının biyolojik, fizyolojik ve psikolojik bütün aktiviteleri ifade ettiği göz önüne alınırsa, ruh kavramından daha geniş anlamı olduğu gözden kaçmayacaktır.

Aristoteles gibi Farabi de bir yandan nefsi “güç (*bilkuvve*) hâlindeki doğal organik cismin ilk yetkinliği” diye tanımlarken, öte yandan nefsin beden bir sureti olduğunu söyler. Burada nefse güç, yetkinlik (kemal) ve form olmak üzere üç ni-

telik izafe edildiğini görüyoruz. Örneğin, bir buğday tanesi organik bir cisim olduğu için güç hâlinde yani potansiyel olarak canlı sayılmaktadır. Bu tane uygun bir ortama bırakıldığı zaman çimlenmek üzere kabuğunu çatlatır. Bu olayda tane- nin sahip olduğu güç, fiil hâline gelerek kabuğu çatlatmış ve tane önceki durumuna nispetle gelişerek bir yetkinlik kazanmıştır ki buna “ilk yetkinlik” denmektedir. Daha sonra bu aktivite devam ederek tohum kendi suretinde başka taneler meydana getirir, bu aşamaya da “son yetkinlik” denir. Buna göre her canlı türüne sahip olduğu görünümü veren onun nefsidir.⁷⁵

Aristotelesçi tanım kendisini yeterince tatmin etmediği için Farabi, Platon gibi nefs-beden ikileminden hareketle nefsin bedenden bağımsız basit bir cevher olduğu sonucuna ulaşır. Şu hâlde nefs fizyolojinin veya sinir hücrelerinin bir fonksiyonu değil, manevî bir cevherdir. Ne var ki Farabi bu iki yaklaşım arasındaki çelişkinin farkındadır; zira nefs form ise manevî cevher, manevî cevher ise form olamaz. Bu açmazdan kurtulmak için filozofumuz mahiyeti itibarıyla nefsin cevher, cisimle olan sıkı ilişkisi nedeniyle de form olduğunu söyler. Doğal olarak bu anlayış nefsin

⁷⁵ Bkz. S. Hussain Nasr&Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*, London&New York 1996, I/178-193.

bedenle birlikte yaratıldığı fikrini de beraberinde getirmektedir. Fakat ölümlü birlikte form dağılacağına göre bu durum insan nefsinin ölümlü olduğu fikrine götürür.

Farabi nefsin basit bir cevher oluşunu, onu maddeden bağımsız olan kavramları algılayışından, bu işi herhangi bir organa gerek duymadan gerçekleştirmesinden ve nihayet zıtları bir hamlede birlikte kavrayışından yola çıkarak kanıtlamakta, maddî olan bir şeyin bu aktiviteyi göstermesinin mümkün olmadığını söylemektedir.

Bundan sonra Farabi Platoncu bir yaklaşımla nefsi bitkisel, hayvanî ve insanî olmak üzere üç kısma ayırarak inceler. Bunlardan ilki, bütün canlılarda ortak olarak bulunan beslenme, büyüme ve üreme güçlerine sahiptir. Hayvanî nefis, bunlara hareket ve algı güçlerini katar. Bu kategorideki varlıkların hareketinin başlıca iki kaynağı vardır. Hoşa gideni elde etme doğrultusunda hayvanı tahrik eden istek gücü ile sevilmeyen, zararlı ve korkutucu şeylerden uzaklaşmayı sağlayan öfke gücü. Algı gücü de iki kaynaktan beslenmektedir. Bunlar beş duyu ile hayal (*mütehayyile*), vehim, düşünme ve hatırlama olmak üzere psikolojik güçlerden oluşmaktadır. Bu konuda Farabî'nin ortak duyu ile hayal güçleri arasında kesin bir ayırım yapmadığı dikkat çekmektedir. Ayrıca filozof vehim gücünü hayvanlarda-

ki içgüdü karşılığında kullanırken, bu, insanlarda düşünme gücü (*müfekkire*) olarak ortaya çıkmaktadır.⁷⁶ Nefsin en gelişmiş kısmı olan insanî nefse ise “düşünen nefis” (*en-nefsü’n-natıka*) adı verilmektedir ki bu da akıl demektir.

Bilgi fenomeni, epistemoloji yoluyla çok yönlü olarak incelenir. Bilgi teorisi, her şeyden önce bilginin doğası üzerinde durur: Birinci sorudan başlayalım:

Bilgi nedir? Hangi alanı, hangi varlığı ve şeyi ilgilendiriyor olmasına bakılmaksızın bilgi, kendi doğası ve gerçekliği temel alınarak analiz edilir. Salt bir fenomen olarak ele alınır. Yoksa tek tek bilimlerin kendi yöntem ve konularına göre ürettikleri parçalı bilgi, epistemolojinin doğrudan doğruya konusu olmaz. Oysa bilgi, hiçbir alan ya da konuya inhisar ettirilmeden doğrudan epistemolojinin yoğunlaştığı bir fenomendir. Eğer bilgi, mevzi ilim ya da sorunlara bağlı bir fenomen olarak görülürse, bırakın her bir düşünce çığırını, her bir bilim dalına göre bir bilgi tanımı yapılır ve bu tanım, felsefenin genel-geçer bilgi sorununa çözüm oluverirdi. Demek ki bilgi, salt kendiliğinde ve kendi gerçekliğinde, her türlü konu ve branştan bağımsız olarak incelenen bir sorunsaldır.

⁷⁶ *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 87-100; *Uyunü'l-Mesail*, s. 74; *et-Ta'likat*, s. 38-39, 47, 50-91

Bilgi nedir? sorusunu, Farabi'ye sorarken, verdiğini düşündüğümüz yanıtların ortaya çıkaracağı benzer problemler olup olmadığını göreceğiz. Farabi, bilgi sorununu, sırasıyla duyusal, deneysel, rasyonel ve nihayet mistik aşamalardan geçirerek bir sürece bağlamaktadır. Bilgi, her bir aşamada kendi ontolojik zemini, alanı, sınırı ve değeri itibarıyla bir tanıma kavuşmakta; mistik bilgi bu sürecin, mükemmel tanıma ulaşmış bir bilgi çeşidini ifade etse de, bilgi, Farabi'ye göre hiçbir aşamada, mistik bilgiye kıyas edilerek yok sayılmaz. O hâlde bilgi, oluşum sürecinin tümüyle belirlediği bir fenomendir. Bilginin şu ya da bu aşamada, ortaya çıkan dereceleri, onun konu ve ilimlerin yöntemlerine göre ayrı ayrı, hatta birbirinden bağımsız gerçeklikler olarak, parçalı bir surette tanımlanmasını gerektirmez.

Farabi'ye göre bilgi, duyusal (*sansuel*) düzeyde ifade ettiği kesinlik kadar, mistik düzeyde de kendi konu ve yöntemine göre bir kesinlik ifade eder.

Bilgiyi bilmek nasıl gerçekleşmektedir? Bilgi teorisi, bu ikinci sorunun yanıtını, genel olarak bilmenin doğasını araştırarak yanıtlamaya çalışır. Bu, bilgi fenomeninin bilme sürecinin analiz edilmesiyle mümkün olur. Bilme nasıl gerçekleşmektedir? Bilmek ne demektir? Nasıl biliriz? Bilgimiz hangi süreç, yöntem ve yolla elde edilir?

Farabi, bilmeyi duyusal bilmeden rasyonel-mistik bilmeye kadar olgunlaşarak devam eden bir süreç olarak görmektedir. Bilme, doğası itibarıyla, bilineneye yönelmektir. Ona ilgi duymaktır. Önceden ontik temelde kurulan yakınlık, epistemik temelle bütünleştirilir. Bilme, Farabi'ye göre, ne başlangıçtaki duyusal bir bilmedir, ne de, reel aşamaları atlanarak "birden bire" içe doğuveren irrasyonel ve irreel bir mistik bilmedir. Bilme, bütünlüğü bozulamayan bir süreçtir. İlkinin ihmali mistik bilgiyi temelsiz bir vehime dönüştürür; ikincinin ihmali de materyalist bir bilmeyi ifade eder.

Bilginin kaynağı ve sınırları sorunu, epistemolojinin ilgilendiği üçüncü bir problemidir. Acaba, bilginin kaynağı nedir? Nereye kadar biliriz? Bilgimiz nerede başlar, nerede sonlanır? Sınırları var mıdır? Her şeyi bilmek imkânsız mıdır? Fizik âlem ile metafizik âlemin farklılığı, bilginin sınırlarını ne kadar etkiler? Zaman zaman metafizik aleyhine yapılan ontolojik ayırım, bilginin sınırlarını, sadece fizik âlemle mi belirlemektedir?

Farabi, fizik ve metafiziği birbirinden ayırır. Duyulurların bilgisi, fizik âlemden, akledilirlerin bilgisi de metafizik âlemden elde edilir. Fizik ve metafizik gibi, duyulur ve akledilirler de birbirinden farklıdır. Birinci ayırımdaki ontolojik gerekçe, ikinci ayırimda epistemolojik sonuca dönüşür. Ancak Farabi'ye göre bu ayırım, bilginin sınırları-

nı her iki varlık alanıyla belirlememize engel değildir. Varlığın çeşitli derecelerinde bilgi oluşmaktadır ve bu bilgiler, hemen her derecede, doğru olabilmektedir. İnsan bilgisinin sınırı, bu “görünen âlem” ile kayıtlı değildir. İnsan, bilgi yolu ile fizik-ötesi âleme yani metafiziğe ulaşabilmektedir.⁷⁷

Farabi’ye göre, her iki varlık alanı bilgimizin sınırlarını oluşturmaktadır.

Eğer bilgi, başta da söylediğimiz gibi, salt bir gerçeklik, bağımsız bir fenomen ve kendinde bir sınırsal ise, organizeli ve sistemli hâli olan ilmin farklı kategorilerde yer alması, bilginin bu mutlak tanımını daraltır mı? Daha doğrusu, başka filozoflar gibi Farabi’nin de yapmış olduğu ilimler tasnifi, bilginin parçalı bir doğaya sahip olduğunu gösterir mi? Yoksa, bilginin çeşitli bilim ve konulara göre aldığı sistematik bir yığınını mı ifade eder?

Farabi, bilgiyi genel olarak tanımlarken, bu tutumunu ilimleri sınıflandırırken de sürdürür. Gazzâlî ve daha sonra İbn Haldun’dan farklı olarak Farabi, ilimleri genelde teolojik (şer’î) ve felsefî (aklî) olarak değil, dil bilim, mantık, matematik ilimler, fizik ve metafizik ilimler (ilmu’t-tabii ve ilmu’l-ilâhî) ve medenî ilim (fıkıh ve kelâm) ol-

⁷⁷ Fahrettin Olguner, *Farabi*, Akademevi Kitabevi Y., İzmir 1993, s. 98.

mak üzere beş bölümde ayrı ayrı sınıflamakta ve incelemektedir.⁷⁸

Farabi'nin bilgi felsefesi, Ian Richard Netton'un yerinde tespitiyle, karmaşık ve birbiri içine girmiş bir yığın materyalden oluşmaktadır. Anlaşılmasında yaşanan zorluk, Farabi'nin dağınıklığı ya da sistematik düşünmemiş olmasından değil, tam tersine, sistemli ve düzenli bir bilgi felsefesi ortaya koymuş olmasından kaynaklanmaktadır. Farabi, Platon ve Aristoteles'i genel felsefeleri itibarıyla uzlaştırmaya çalışırken, her ikisinden de etkilenmiştir. Sistemini, Platon ve Aristoteles benzerlik ve farklılıkları üzerine kurmuştur denilebilir. Hele bunlara bir de üçüncü unsur olarak Yeni Platoncu görüşleri eklersek, Farabi'nin bilgi felsefesinin ne kadar karmaşık, zengin içerikli ve geniş bir spektruma sahip olduğu görülür. İslâm felsefesinde bilgi, Farabi sistematığıyla birlikte Platonculuk, Aristotelesçilik ve Yeni Platonculuk olmak üzere üç taraflı bir etkinin İslâm inancıyla telif edilerek ortaya çıktığı görülmektedir. Ancak ortaya çıkan bilgi, artık İslâm felsefesinin kendisine özgü bir bilgi tanımıdır. Çünkü etkilendiği ve dayandığı temeller, İslâm'ın vahiy ve ilham esprileriyle yeniden ve orijinal biçim-

⁷⁸ Bkz. Farabi, *İhsau'l-Ulum*, ed. Osman Amin, Daru'l-Fikri'l-Arabî, Cairo 1949, ss. 99-113.

de farklılaştırılıp bambaşka bir bilgi tanımına varılmıştır.

Farabi, bilginin duyuşal ve deneysel çeşitinde Aristocu pozitivizme; rasyonel ve mistik çeşitinde de Platoncu negativizme dayanmıştır.⁷⁹ Bu en geniş anlamıyla realizm ve idealizmin Farabi'nin bilgi teorisinde kaynaştırılmasıdır. Felsefe tarihi boyunca realizm ve idealizm, fizik ve metafiziği temsil eden rakip felsefî akımların hareket noktaları olmuştur.

Bilgi teorisinin birinci sorusuna, yani, Farabi'de bilginin ne olduğu sorusuna dönelim.

Farabi acaba bilgiyi Platon ve Aristoteles farkına rağmen, nasıl tanımlamaktadır?

Farabi doğrudan doğruya bilginin tanımını vermez. Felsefeyi tek bir tanıma sığdırmanın zorluğu, hatta imkânsızlığı, bilginin de ancak bir sistem içinde analiz edilmedikçe, bilgi için de geçerli olmaktadır. Farabi, felsefeye doğrudan değil, dolaylı tanım getirirken, esasen bunu, felsefenin ve felsefe öğrenmenin amacını açıklamaya çalışırken yapar.

“Felsefe öğrenmekteki amacın ne olduğu hususuna gelince; amaç, yüce Yarattıcı'yı bilmek, O'nun

⁷⁹ Ian Richard Netton, *Al-Farabi and His School*, Routledge, London 1991, ss. 31-54.

hareket etmeyen (değişikliğe uğramayan) “Bir” olduğunu, her şeyin etkin sebebinin O olduğunu; O’nun, kendi cömertliği, hikmet ve adaleti ile bu âleme düzen veren olduğunu bilmektir. Filozofun yapması gereken şey de, insanın gücü ölçüsünde Yaratıcı’ya benzemesidir.”⁸⁰

Farabi’ye göre, Ay-altı âlemin duyulur objelerinden, fizik-ötesi âlemin akledilir objelerine kadar kesintisiz devam eden bilgi, baştan sona kopukluk olmaksızın ancak gerçek ve kesin bir bilgiyi ifade eder. Ahlâktan geometri ve mantığa uzanan yol, felsefenin ta kendisidir.⁸¹ Bilgi, “Mutlak Varlık’ın bilinmesiyle en mükemmel ve en kesin vasfına erişir. Mutlak Varlık, İslâm tevhit inancını ısharet ettiği Tanrı’dan başkası değildir. Farabi bu hususu açıkça dile getirmektedir:

“İlk Varlık (mevcud) bütün varlıkların biricik nedenidir. O, her türlü eksiklik ve zayıflıktan uzaktır. O’nun dışındaki her şey, hiçbir şekilde eksiklik ve kusurdan uzak kalmaz. O’nun varlığı, en mükemmel ve en üstündür. Öteki tüm varlıklardan önce gelir. O’nun herhangi bir şekilde bil-kuvve varlığa sahip olması mümkün olmadığı gi-

⁸⁰ Farabi, *Risale fi Ma Yenbağî en Yukaddeme Kalbe Teallumi’l-Felsefe (el-Mecmu’ içinde)* Kahire 1325/1907, ss. 57-64.

⁸¹ Bkz. Farabi, a.g.m., a. yerler.

bi, herhangi bir biçimde var olmaması da mümkün değildir. Bundan dolayı O ezelidir; ezeli olmak için kendisini varlıkta kalıcı kılacak herhangi bir şeye ihtiyacı olmaksızın tözü ve özü bakımından sürekli olarak vardır...”⁸²

Varlıksal mükemmellik hangi mertebede ise, bilgi de o mertebede gerçeklik ve kesinlik seviyesine ulaşır. Felsefe her aşamada öğrenmektir. Bilgi ise, Ay-altı âlemden Ay-üstü âleme uzanan varlıklar hiyerarşisinde, her bir varlık derecesine göre gerçeklik ve kesinlik seviyeleri taşır. En mükemmel varlık Tanrı olduğuna göre, en gerçek ve kesin bilgi, bu noktada ortaya çıkar. Deyim yerindeyse, bilginin objesi ne kadar “hareketsiz” ve mutlaksa, bilginin gerçeklik ve kesinlik derecesi de o kadar artmış olur.⁸³ Duyulur âleme ait varlıklar, yani Kamer feleğinin altında yer alan varlıklar, “mümkünü’l-vücut” oldukları için, kendilerine dayalı olarak ortaya çıkan bilgi de, (duyu ve deneye dayalı bilgi de) ancak karşılık geldikleri objeler ölçüsünde gerçeklik ve kesinlik ifade ederler.

O hâlde bilgi, duyulur dünyadan başlayarak, gerçeklik ve kesinlik derecesi, sudurun kaynağı olan

⁸² Farabi, *Kitabu Ehli’l-Medineti’l-Fadıla*, thk. Elbir Nasri Nadir, Beyrut 1959, ss.23-24.

⁸³ Farabi, *Uyunü’l-Mesail*, (*El-Mecmu’* içinde), Kahire 1325/1907, ss. 65-75.

Mutlak Varlık'a ulaşıldıkça artar. Bilgi ve inanç ikiliği, bilginin kesintisiz bir süreçle tekemmül etmesiyle aşılmış olmaktadır.

Demek ki Farabi epistemolojisinde bilgi, en yetkin tanımını, doğal olarak Mutlak Varlık'ın bilinmesiyle kazanmakta; Tanrı, bilmenin en yetkin formuyla bilgi ve inancın ortaklaşa objesi olmaktadır. Buna göre Farabi, inançla bilginin ne alanını, ne de objesini ayrı görmektedir.

Farabi'ye göre bilginin kaynakları, elde edilmiş yolları ve metotlarına geçmeden önce, bilgi teorisinin genel karakterine bakalım.

Farabi, Uyunü'l-Mesail'de bilgimizin önce mutlak tasavvur ve tasdikî tasavvurlarla olduğunu söylerken, diğer birçok eserinde bilgilerin yine önce ya tasdik ve tasavvurlarla, ya nazar ve uslamlama yoluyla, ya fikir kuvveti veya akıl erdirme yoluyla, ya müşahade, ya ahlâkî kaideler ya da pratik sanatlar yoluyla elde edildiklerini anlatmaktadır. Ayrıca bunlara, deruni psikolojik tecrübeyi de dahil ettikten başka, bilginin yaratılışla bağını da gösterir.

Bütün bunlar dikkate alınacak olursa, Farabi bilgi teorisinin genel karakterleri şöyle sıralanabilir. Daha önce de vurguladığımız gibi Farabi'nin bilgisi mantıksal olduğu kadar sensualist ve rasyonalist, psikolojik olduğu kadar sezgici karakterlerden oluşmaktadır. Sırasıyla açalım.

1. Farabî'ye göre bilgi her şeyden önce bir mantık meselesidir. (*Logocentrism* ve *A Priorism*).

Filozofumuza göre bilgi elde etmek için önce mantıksal doğrulardan hareket edilmesi gerektiği gibi, elde edilecek bilgilerin de mantıksal, yani aklın kurallarına uygun olmaları gerekir. Bunun için, Farabîci bir bilgi teorisinin hem başlangıcında, hem de sonunda mantık vardır. Mantık bizi doğru bilgi elde etmeye sevk ettiği gibi, elde edilen bilginin doğruluğu ve kesinliği için de ölçüdür. O hâlde Farabî, mantığı bilgi teorisinden ayrı düşünmektedir, yani bilgi teorisini müstakil bir alan gördüğü mantık üzerine inşa etmektedir.

Farabî'ye göre, bütün bu bilgilerin temelinde onun bazen makbulat ve meşhurat, bazen da ulum-ı meşhure ve evail-i mütearife dediği doğrulukları, mantıksal olarak kabul edilmiş ilk bilgiler sayar.⁸⁴

Farabî için, Aristoteles'te de olduğu gibi, bu ilk bilgiler diğer bilgileri elde etmede ve hüküm çıkarmada ilk öncüllerdir. Filozofumuza göre, diğer bütün bilgi çeşitleri ancak bilginin ve hükmün ilk prensipleri olan makbulat ve meşhurat ile elde edilirler. Bu ilk bilgiler insanın zihninde varoluş anından beri garizî (doğal) olarak mevcuttur. Bununla birlikte, zihince var olan ve ortaya çıkan bu

⁸⁴ Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, TDVY., Ankara 1997, ss.175-186.

bilgiler hakkında bazen insan bilinçsiz olabilir. Onlara delâlet eden bazı sözler işitince, onların evvelce kendi zihninde var olduğunun farkına varır. O hâlde Farabi'ye göre ilk bilgiler zihinde bil-kuvve yani potansiyel olarak mevcuttur. Bu noktada Farabi'de bir inneizmden söz edilebilir. Ayrıca bütün bunlar insanların müşterek hissinden kaynaklanan veya kendi ilimlerine güvenilen insanların ortaya attıkları doğru bilgilerdir. Bu bakımdan Kant'ın tabiriyle bunlar *a priori* bilgilerdir. İbn Sina, Farabi'nin bu anlayışını daha da derinleştirmiştir. Gazzâlî ise *el-Munkız*'da bu çeşit bilgileri "zaruriyyat" ve "bedihiyyat" olarak isimlendirir. Bu bilgiler insan mantığına aykırı olmazlar.

Farabi'ye göre, Aristoteles'te de olduğu gibi, her türlü kıyas bir bilgi kaynağıdır. Ancak kıyasın bilgi kaynağı olması ve kendisiyle bilgi elde edilebilmesi için bazı koşullar vardır:

1. Kıyasın konusu, varlığı ile yokluğu eşit olan mümkün şeyler olmamalı.
2. Kıyasın sonucunun zıddını doğurmaması.

Farabi şöyle der: Biri diğerinden evlâ olmaksızın varlığı ve yokluğu eşit olan iki şey arasında kıyas asla olamaz; zira kıyasın olumlu ya da olumsuz ancak iki sonucu vardır. Herhangi bir kıyas bir şey ve onun zıddını birlikte doğurursa, bu kıyas-tan ilim çıkmaz. Çünkü kıyasa olan ihtiyaç, kıyas

yapıldıktan sonra, zihni nakıslara birlikte yöneltmeksiniz sadece şeyin varlığını veya yokluğunu bilmek içindir.... Şu hâlde nakıslardan birini kazandırıp diğerini ortadan kaldırmayan bir fikir veya söz, boştur veya batıldır. O hâlde, Farabi'ye göre makbulat, meşhurat ve kıyas yoluyla elde edilen tasavvur ve tasdik edilmiş mantıksal bilgiler ilk bilgilerdir ki, diğer bütün bilgi çeşitlerinin elde edilmesine öncülük ettikleri gibi onların aynı zamanda ilk prensipleridir.

2. Farabi'ye göre bilgi, ikinci derecede bir hissî idrak işidir.

Aristoteles'te olduğu gibi, Farabi'de de esas bilgi, bir hissî idraktır. Beş duyunun bilgi elde etmede rolü büyüktür. Aristoteles'in, "bir duyunun kaybı, bir ilmin kaybıdır" sözü âdeta Farabi'nin vazgeçilmez ilkesidir. Farabi, insanda bilginin meydana gelmesini duylara bağlamaktan geri durmaz. Duyular yoluyla elde edilen her hissî idrak bize bazı varlık kategorilerinin başka hiçbir işlem yapılmaksızın hem bilgilerini verir, hem de duyular yoluyla elde edilemeyen bilgilerin elde edilmesine yardımcı olur.

Duyulurların konusu ancak somut kavram ve onların delâlet ettikleri bileşik varlıklardır; başka bir deyişle maddesi ve formu, yani her ikisi birden olan varlıklardır. Yani yaratılmış âlemdir. Zorunlu ve basit cisimler duyular ile bilinemezler. O hâlde

duyu ile ancak somut ve bileşik varlıkların bilgisi elde edilebilir.

Farabi'ye göre duyuların merkezi insan nefsidir. Nefs, kendi kendini idrak edebilme gücüne sahip olduğu gibi, beş duyunun kendisine verdiği eşyanın formunu da idrak eder. Böylece eşyanın bilgisi insan nefsinde hasıl olur. Nefs, sahip olduğu hayal ve hatırlama güçleriyle bu bilgileri korur. Bu belki Farabi'nin bilgi teorisinin özgün yanlarından biridir.

Filozofumuza göre duyusal idrakle nefste elde edilen bilginin en önemli özelliklerinden birisi, bunların parçalı ve birbirinden kopuk bilgi kategorisinde olmalarıdır. Çoğalma ya da azalmaya maruzdurlar. Tanrı'nın bilgisinde çoğalma, azalma, değişme olmadığından, O'nun bizim gibi duyusal bilmesi ve bu bilgisinin cüz'î olması düşünülemez.

3. Farabi'ye göre bilgi bir akıl ve düşünme işidir.

Gerçek bilgi, diğer bilgi ve bilme çeşitleri ile kıyaslandığında, nazarî ve aklî bilgidir. Çünkü nazarî ve aklî bilgi, küllî (bütünsel) bilgidir. Akıl yoluyla aracısız tecrübî ve aklî bilgi elde edilirken, tefekkür yoluyla aracılı aklî bilgiye ulaşılır. Aklî ve nazarî tecrübe ve düşünme ancak mümkün varlıklar üzerinde olur. Zorunlu olan şeyler üzerinde tefekkür ve akılla bilme imkânsızdır. Çünkü Farabi'ye göre bir şeyin akılla idraki ve bilinmesi

demek, aklın o şeyi maddesinden soyutlayarak, aracısız resmetmesi demektir.

Aklî bilgi görüşünü ve bu çeşit bilginin oluşumunu iyi kavrayabilmek için, Farabî'nin akıl teorisi üzerinde durmak gerekmektedir. Önce Farabî, Aristoteles gibi aklı 1. Teorik Akıl, 2. Pratik Akıl diye iki temel kategoriye ayırır. Teorik akıl da kendi içinde 1. Heyulanî Akıl (Akl-ı bi'l-Kuvve), 2. Bilfiil Akıl, 3. Kazanılmış Akıl (Akl-ı Müstefad), ve 4. Faal Akıl diye dörde ayrılır.

İlk ikisine bakalım:

1. HEYULANÎ AKIL

Bu akıl, insanın doğuştan sahip olduğu ve maddî olmayan akledilebilir formları kabul edebilen bir güçtür, basit bir cevherdir. Bir yandan insan nefesine bağlıdır ki, cüz'î varlıkların formlarını dış duyu vasıtasıyla elde eder. Böylece eşyalar, bu akla nakşedilebilmesiyle akledilirler hâline dönüşür. Bu akıl, duyusal algıları kendinde soyutlaştırır ve onlar böylece akılda maddesiz bir varlığa bilfiil kavuşurlar.

2. BİLFİİL AKIL

Bilkuvve yani potansiyel aklın, bilfiil kendisinde dış şahsî varlığın formunu kazanması ve bunları hıfzetmesidir.

Faal Akıl hakkında daha önce gerekli izahlar yapılmıştı.

3. Farabi'ye göre bilgi, dördüncü derecede bir sezgi işidir.

Filozofumuz, aklî bilgiye mutlak gerçek bilgi denilebilmesi için, müstefad aklın elde ettiği akledilir formların gerçekten eşyanın gerçekliğiyle uygunluk arz edip etmediğini tecrübe etmek gereklidir demektedir. Bu nasıl olacak? Bu insanî aklın üçüncü mertebesi olan müstefad aklın, Faal Akıl ile birleşmesiyle gerçekleşecektir. Ancak bu yolla aklî bilgiler tecrübenin konusu olabilirler. Aksi takdirde olmaz. Akıl müstefad derecesinde kalsa, aklî bilgi, nefisle elde edilen duyuşal bilgiden pek farklı olmaz.

Müstefad akıl bir sıçrayışla, Farabi'ye göre, kendisinde var olan bütün varlıkların formlarını bulan Faal Akıl'la irtibat kurabilir.

Farabi'ye göre bilginin iki türlü değerinden söz edilebilir:

a. Bilginin Teorik Değeri: Farabi'ye göre bilginin teorik değerinin iki yönü vardır. İlki, insanın teorik aklını geliştirir ve insanı daha çok düşünmeye sevk eder. İkincisi de, Sokrates ve Aristoteles'in dediği gibi, insana mutluluk kazandırır; zira, bizzat bilgi, Farabi'ye göre erdemdir. Bilgi insana sadece dünya mutluluğunu değil, aynı zamanda

ahiret mutluluğunu kazandırır. Filozofumuza göre tüm teorik erdemlerin kaynağı bilgidir; bilgiyi erdemlerden ayırmak neredeyse imkânsızdır.

Ona göre, insan müstefad akıl derecesine ulaşınca ve bu suretle Faal Akıl'la birleşince en yüce mutluluğa erer ve en doğru bilgiyi elde eder; bir tür mistik tarzda olan bu aklî birleşme hem doğru bilginin, hem de mutluluğun kaynağıdır.

b. Bilginin Pratik Değeri: Bilgi insanda aynı zamanda pratik aklı oluşturur. Bunun sayesinde de insan birçok sanat ve pratik iş gerçekleştirebilir. Pratik bilgi insanı “yaratıcı” yapar. İnsanları idare etme sanatı olan siyaset ve ekonomi, terbiye sanatı olan ahlâk, işte bütün bunlar bilgi ile kazanılır. Bu sanatlar bilginin uygulanmalarıdır.

Farabi'ye göre bilginin bu değerlerini elde edebilen insanlar, gerçek filozofturlar. İşte bunun için de mutlu devletin kurulması ona göre, ancak filozofların başkanlığıyla mümkün olur.

Farabi, insanlardan bizzat kendilerinin mutlu olmalarını, iyi bir idareci ve eğitimci olmalarını isteyenlere felsefe öğrenmelerini önermektedir. Çünkü felsefe, insana teorik ve pratik aklı aynı anda kazandırabilen tek bilgidir, tek sanattır.

Bilgi ve mutluluk derecelerine göre insan toplulukları ve onların yönetimi, Farabi'ye göre dört ana kısımda tecelli eder:

1. Erdemli Devlet ve Millet: Erdemli devlet Faal Akıl'la bilgi elde eden kişilerin yönettiği devlettir. Siyaset, dünya ve ahiret bilgisi üzerine kurulmuştur.
2. Fasık Devlet ve Millet: Farabi'ye göre gerçekte fasık devlet, erdemli devlet ile dalâlette olan devlet arasında orta bir yerdedir. Fasık devlet, teorik olarak doğru bilgilere sahip fakat pratik olarak bu doğru bilgilere göre değil de, yanlış ve gerçek olmayan zevklere göre yönetilen devlettir.
3. Cahil Devlet ve Millet: Cahil devlet heyulanî veya bilkuvve (potansiyel) akıl seviyesinde kalmış kimselerin yönettiği devlettir. Kişiler ve devlet idarecileri bazı şeyleri bilseler de gerçekte cahildirler. Bildikleri şeyler sadece dünya işleridir. Cahil devlet ve milletler de kendi içlerinde çeşitli sınıflara ayrılırlar.

Şimdi Farabi'nin bilgi felsefesinin ayrıntılarına geçebiliriz.

Bilmenin doğası, bilgiyi bilmenin mahiyeti nedir? İnsan nasıl bilmektedir? Ya da bilgi nasıl meydana gelmektedir?

Farabi'nin epistemolojik paradigması "akleden", "akıl" ve "akledilen" olmak üzere üç temel üzerinde bir araya gelir ve Tanrı'da bütünleşir. Emanasyon (sudur) ve yaratmanın telifi Farabi'de on-

toloji ile epistemolojiyi birleştirir. Ontolojik hiyerarşı dikkate alındığında, emanasyon, Mutlak Varlık'tan Ay-altı âleme doğru ilerler. Farabi, ontolojisini yukarıdan aşağıya doğru kurarken, Platon'u izler; bu izleme Farabi'yi, her türlü bilme ve bilgiye ontik⁸⁵ anlamda Tanrı'yi postulat olarak kabule iletir. Epistemolojide ise, aşağıdan yukarıya doğru bir bilme ve bilgi sürecini izler. Duyusal bilgiden, rasyonel, mistik bilgiye doğru yükselişi söz konusudur. Aristoteles'de olduğu gibi tikellerden tümellere ulaşır. İlki, tümdengelim metoduna, ikincisi de tümevarım metoduna karşılık gelir. Varlık felsefesinde yukarıdan aşağı seyrir, bilgi felsefesinde aşağıdan yukarıya doğru devam eden seyirle çakışıp uylaşarak, bilgi ile inancıcı, hakikat bilgisinin ayrılmaz öğeleri yapar. Bu gerçekten Farabi'nin özgün yanlarındandır.

Orta Çağ İslâm düşüncesinde ilim ve marifet, her ikisi birden bilgi fenomenini ifade eder. İlim, legal geleneksel anlamda önceleri "dinî bilgi" anlamına gelmekteydi. İslâm mistisizmi bunu seve seve benimseyip kabul etti. Marifet ise, öncelikle sûfîler ve diğer Müslüman düşünürler tarafından Tanrı ve ahiret hakkındaki temel bilgilere dayalı irfan yerine kullanıldı. Buna göre, mistik bilgi ile, erken dönemde dinî bilgi anlamındaki ilim ara-

⁸⁵ Bkz. Ian Richard Netton, *al-Farabi and His School*, s. 33.

sında gerçekte herhangi bir fark yoktu. Daha sonraları marifet mistisizmin ayrıcalıklı bir bilgi paradigması hâline geldi. İşte Farabi, ilimlerin sınıflandırırken, dinî ve aklî ilimler şeklinde bir ayrım yapmadığı gibi, dinî ve felsefî bilgi gibi genel bir ayrıma da gitmemiştir. Onun bilgi felsefesinde ilim ve marifet, aynı gerçekliğin tek bir anlatımı olan bilginin tanımının ayrılmaz parçalarıdır.

Mantık, Aristoteles'te olduğu gibi Farabi için de bilmenin ve bilgiyi elde etmenin en güvenli aracıdır. *İlimlerin Sayımı*'nda Farabi, mantığa çok önemli bir yer verir. Ona göre mantık, kesin bilgiyle sonuçlanan bir ilimdir. Mantık sadece metafiziğin içeriğinde değil, bilginin konusuna ilişkin teorik sınıflamaya da etki eder. Mantık, düşünce ve sınıflamada epistemolojik bir belirleyiciliğe sahiptir.⁸⁶

Farabi, nefsî kuvvelerle aklî kuvveler arasında paralellik kurarak bilmenin oluşumunu ve bilginin oluşum sürecini anlatır. Nefsin kuvveleri, “beslenme”, “duyma”, “hayal etme” “konuşma” ve “yönelme-uzaklaşma” olmak üzere beş kısımdır. Hakikatte nefis tek bir cevher olup bunlar onun kuvveleri ve aktlarıdır. “Konuşma” (*nutk*) kuvvesi, diğer bütün kuvvelerin en üstünü ve yöneticisidir. Bilgiyi en yüksek düzeyde ifade eden

⁸⁶ Farabi, *İhsau'l-Ulum*, ss. 80-115.

bu nefs-i natıkadır. İnsan vücudundaki organların başı nasıl kalp ise, nefsî kuvvelerin başı da “konuşma” kuvvesi, yani nefs-i natıkadır.⁸⁷ Farabi, bilginin meydana gelişini, bu kuvveler ve organların görevlerini hiyerarşik tarzda tek tek açıklar. Bizim bu noktada dikkatimizi çeken şey, insanın tüm organları, nefsin kuvveleri ve akıl çeşitlerinin mükemmel bir harmoni içinde bilginin ortaya çıkmasında aldıkları vazgeçilmez roldür.

Bilmenin doğası Farabi’de, duyulurlardan akledilirlere, ilimden marifete, felsefeden dine ve mistisizme ve nihayet bilgiden inanca doğru kesintisiz olarak devam eden bir eylemin adıdır. Bilgi de bu eylemin zorunlu ve doğal sonucudur.

Farabi’ye göre insan bilgisinin ilk kademesini teşkil eden fizik dünyaya ait bilgiler, aklımızın duyulara dayalı olarak ve onların tecrübesinden çıkardığı bilgilerdir. Bu yönüyle ampirist görünen Farabi, öte yandan da bilgiyi metafizik varlık alanına bağlamış, soyut varlıkların etkisi altına sokmuş ve böylece bilgiye mistik bir vasıf yüklemiştir. Varlık felsefesinde bütün niteliklerden arıtarak “Mutlak Bir” olarak ilân ettiği Tanrı’ya bu yolla kavuşmanın imkânlarına işaret etmektedir.

Bilgi melekelerini beden organlarına göre tasnif eden Farabi, en önemli bilgi merkezi olarak kal-

⁸⁷ Farabi, *Kitabu Ehli’l- Medineti’l-Fadıla*, ss.70-81.

bi kabul etmiştir. Bu onun, gerçek bilginin vahiy ve ilhamdan geldiği temeline dayalı İslâm inancına bağlılığını göstermektedir.⁸⁸

Nefs-i natıka, duyulurların bilinmesinden Mutlak Bir'in bilinmesine kadar kesinleşen bilginin, söz ve yazı ile dile getirilmesi ile görevlidir. Farabi'de dil ile düşünce arasındaki ilişki özellikle üzerinde durulan bir husustur.

Farabi düşüncenin unsurlarını formülleştirmiştir. Çünkü düşünce ile dil arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Zaten "nutk" (konuşma) kelimesi, sadece insanın akledilirleri algılayabileceği güce değil, fakat insanın ruhunda (nefsinde) anlayış yolu ile hasıl olan akledilirlere de delâlet eder. Bu akledilirler "içten konuşma" olarak göz önüne alınırlar. Nihayet "nutk" kelmesi içerde bulunan şeyin dil ile ifade edilmesine delâlet eder.

Farabi'ye göre ağızdan çıkan sesler kavramlara iki şekilde delâlet eder. İlki, bir nevi hatırlatma işareti olarak delâlet etmek, ikincisi tabîî olarak değil, fakat uylaşım ile delâlet etmektir. Yazıların ağızdan çıkan sese, ağızdan çıkan ses kavramlara veya zihindeki izlere, zihindeki izler ise, kendilerinin örnekleri oldukları şeylere yani objelere delâlet etmektedir. Kavram da kavramların duyusallarına delâlet eder. Bu şekilde Farabi'ye göre,

⁸⁸ Fahrettin Olguner, *Farabi*, ss. 97-98.

yazı dile, dil düşünceye, düşünce ise objeye delâlet etmiş olmaktadır.

Farabî’de asıl varlık Tanrı olduğuna göre, bu suretlerin varlıklarının teminatı Tanrı’dan alınmak zorunda kalınacaktır. Çünkü suretler cevherlerin yani asıl varlıkların mahiyetleridir; oysa cevherler varlıklarını Tanrı’dan almaktadırlar.⁸⁹

Demek ki Farabî’ye göre bilginin bilinmesi ve bilgi hâline gelmesi, sürecin başından sonuna kadar inançla birlikte mümkün olmaktadır.

Acaba, varlıkların Mutlak Bir’den sudur edişinde, fizik âlemlerle metafizik âlem arasında ontik aracılık yapan Faal Akıl, her iki âlemin bilgisini etmede, epistemik aracılık da icra etmekte midir?

Faal Akıl ve onun bilgi meselesindeki yerine geçmeden önce Farabî’nin akıllar nazariyesine ana çizgileriyle göz atmak gerekecektir.

Farabî, akıl kavramını ve onun anlamlarını, eserlerinde farklı tasnifler altında toplamıştır. Farabî, aklın anlamları ile aklın çeşitlerini ayrı ayrı saymaktadır. Ona göre aklın anlamları altı çeşittir: “ *Akıl kelimesi birçok anlama gelir. İlki, halkın bir insan hakkında “o akıllıdır” dediği şeydir. İkincisi, kelâm-*

⁸⁹ Mübahat Türker-Küyel, *Aritoteles ve Farabî’nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, A.Ü. D.T.C.F. Yayınları:188, Ankara 1959, ss. 105-110.

cıların “bu aklın gerektirdiği veya reddettiği şeydir” diyerek sıkça tekrarladıkları akıldır. Üçüncüsü, Aristoteles’in Kitabü’l-Bürhan’da (II. Analitikler) sözünü ettiği akıldır. Dördüncüsü, onun Kitabü’l-Ahlak’ın (Nikomakhos’a Etik) altıncı bölümünde anlattığı akıldır. Beşincisi, Kitabü’n-Nefs’te (De Anima) sözünü ettiği akıldır. Altıncısı, Kitabü Maba’de’t-Tabia’da (Metafizika) anlattığı akıldır.”⁹⁰

Bunlar aklın anlamlarıdır. Bilgi sorunuyla doğrudan ilgili olan tasnif ise, Farabi’nin Aristoteles’in *De Anima*’sına göndermede bulunarak yapmış olduğu sınıflamadır.

Birincisi bilkuvve akıldır. “ Bir bakıma bu, akıl veya aklın bir cüz’ü yahut nefsin güçlerinden bir güç, ya da varlığa ait maddeleri değil, onların bütün mahiyet ve suretlerini soyutlamaya hazır ve müsaait olan herhangi bir şeydir. Bu akıl, suretlerin hepsini o şeyin sureti veya suretleri hâline getirir...

İkincisi bilfiil akıldır. “ Varlığa ait suretler o şeyde (bilkuvve akıl) ortaya çıkınca o, bilfiil akla dönüşür. İşte bilfiil aklın anlamı budur...”

⁹⁰ Farabi, *Risale fi’l-Akl*, ed. Maurice Bouyges, Daru’l-Meşrik, Beyrut 1983; krş. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Y., İst. 2003, ss.127-137; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çvr. Kasım Turhan, İklim Y., İst. 1988, ss. 99-102; Ian Richard Netton, *Al-Farabi and His School*, ss. 46-54.

Üçüncüsü müstefad akıldır. *“Bu aşamada maddesiz suretler ve hiçbir zaman maddenin sureti olmamış suretlerden oluşan varlıklar söz konusu ise, bunlar akledildiğinde varlık kazanırlar. Zaten bunlar akledilmeden önce kavram olarak vardır- lar. Bizim, “bir şeyin önce akledilmesi” deyişi- miz, maddedeki suretlerin soyutlanarak önceki varlıklardan başka bir varlığa dönüşmeleri anla- mına gelmektedir. O hâlde burada maddesiz su- retler söz konusu olduğuna göre o zihin (zat) so- yutlama gereği duymadan onları soyutlanmış olarak hazır bulur ve kendi varlığına ilişkin bir kavram gibi onunla doğrudan ilişki kurar... Müs- tefad akıla ulaşıldığında bu hiyerarşi, madde ve surete ilişkin varlıkların son sınırına varmış olur. Bundan daha ileriye yükselecek olursa, ayrık var- lıkların ilk mertebesine yükselmiş olur ki, bu da Faal Akıl mertebesidir.”*⁹¹

Fizik ve metafizik âlemler arasında aracılık ya- pan dördüncü çeşit akla, yani Faal Akıl’a geçebi- liriz. Bu aracılık, tekrar hatırlamak gerekirse, hem ontolojik ve hem de epistemolojiktir.

“Maddede bulunmayan ve asla bulunmayacak olan ayrık bir formdur. Bu, bir bakıma fiil hâlin-

⁹¹ *es-Semeratü’l-Marziyye fi Ba’zi’r-Rislati’l-Farabiyye*, ed. Friedrich Dieterici, Leiden-E. J. Brill 1890, ss. 39-49. Krş. Mahmut Kaya, a.g.e., s. 130-132.

deki akıl olup müstefad akılla yakın bir benzerliğe sahiptir. İşte bilkuvve aklı bilfiil akıl, bilkuvve kavramaları bilfiil kavram hâline getiren Faal Akıl'dır. Bunun bilkuvve akla nispeti, güneş ile karanlıkta bilkuvve görme gücüne sahip bulunan göz arasındaki nispet gibidir..."⁹²

Akıllar hiyerarşisinin onuncu sırasında yer alan bu Faal Akıl, aşkın âlemle süflî âlem arasında bir köprüdür. Onuncu aklın hem ontolojik, hem de fonksiyon ve boyut itibarıyla epistemolojik anlamı vardır. Ontolojik boyutu Yeni Platonculukla, epistemolojik boyutu Aristoteles epistemolojisiyle yakından ilişkilidir.

Bilgi mümkün, ama eşyanın mahiyetini tam olarak bilmek mümkün değildir.

Farabi, bize yüzyıllarca sonra Kant'ın da söyleyeceği gibi, eşyanın bizatihi hakikatinin bilinemeyeceğini söylemektedir; eşyayı bilmek için hangi yola, hangi metoda başvurursak vuralım, eşyanın bizatihi ne olduğu bilinemez olarak kalır. O hâlde Farabi, eşyanın hakikatini (künühünü) değil, ilkelerini, ilineklerini ve görüngülerini bilebileceğimizi söylemektedir. İşte bu ikinci anlamda bilgi mümkündür. Bilmek demek, her şeyden önce varlıkları doğru olarak ifade etmek demektir.

⁹² Farabi, *a.g.e.*, a. yerler; Krş. Mahmut kaya, *a.g.e.*, s. 133-134.

Farabi şöyle der: “ İnsanın nefsi potansiyel olarak bilendir. Çocuğun nefsi, istidadı ile ilk ve başlangıç bilgilerini elde etmeye uygundur. Bu ilk prensipler ona, hislerinin yardımı olmadan hasıl olurlar; hatta onlar çocukta bilinçli bir istek olmaksızın ortaya çıkar. Neden, çocuğun nefsindeki doğal bilme potansiyelidir.”⁹³

Peki acaba Farabi bu yaklaşımıyla bir agnostik (bilinemezci) sayılabilir mi?

Sayılmaz. Onun Kant gibi agnostisizme düştüğü söylenemez. Çünkü onun, mutlak anlamda insanın eşyayı bilemeyeceğini söylemediği açıktır. Kant’ın aksine Farabi, saf akıl şeylerin öz bilgisini bilmesede, ilinekleri ve görüngüleri düzeyinde onların bilgisine ulaşabileceğine inanmaktadır.

Nihat Keklik’in de belirttiği gibi aslında genel olarak İslâm filozofları, Farabi başta olmak üzere, insanın eşyaya dair sabit hakikatleri bilemeyeceğini savunurlar. Diğer yandan, yine Farabi başta olmak üzere İslâm filozofları saf rasyonalizmden bir nevi aklî tasavvuf yoluna girerek eşyanın hakikatlerinin sezgi yoluyla bilinebileceğini söylemekten geri durmazlar. Özellikle fizik-ötesi varlıkların bilgisini elde etme söz konusu olunca, sezgi yoluyla agnostisizmden kur-

⁹³ Farabi, *et-Ta’likat*, s. 3 vd.

tulurlar.⁹⁴

Epistemolojik rolü ve boyutunu özetlersek, Faal Akıl sayesinde bilginin inançla nasıl birleştiğini bu noktada da görebiliriz. Duyular varlıklara bağlı olarak ortaya çıkan kavramlar, aşağı seviyede birer akledilirlerdir. Bunların üstünde sırf akledilebilirler vardır. Bu soyut formlar, Faal Akıl'da bulunurlar. Duyulara ait formları akledip idrak eden insan aklı, Faal Akıl'dan gelecek olan saf suretleri de akledebilecek düzeye gelmiş demektir. Bu düzeye yükselmiş olan insan aklı, Faal Akıl tarafından kendisine gönderilen saf suretleri de akleder. Bu insan aklının en üstün seviyesidir. Esasen insanın gayesi de budur. Böylece insan Farabi epistemolojisinde Faal Akıl vasıtasıyla fizik-ötesi âleme girmiş, akıllar âlemine nüfuz etmiştir. Faal Akıl'ın desteğini alan bu akla Farabi, "müstefad (kazanılmış) akıl" adını vermiştir.⁹⁵

FARABİ'NİN ETKİLERİ

Farabi, sistemli ve kapsamlı felsefesiyle kendisinden sonra gelen gerek Doğulu ve gerekse Batılı pek çok düşünürü derinden etkilemiştir. IX. yüzyıl ile XII. yüzyıl arasını "Farabicilik Çağı", "İslâm

⁹⁴ Bkz. Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara 1997, s. 175-186.

⁹⁵ Fahrettin Olguner, *Farabi*, s. 96.

Rönesansı Çağı” adıyla anan çağdaş bazı Batılı araştırmacılar, bu Türk filozofun damgasını vurduğu dönemi, İslâm felsefesinin altın dönemi olarak tanımlamaktadırlar.

Farabi ekolü içinde yer alan ve Farabi’nin görüşlerinden geniş ölçüde yararlanan filozoflar arasında Yahya b. Adi (ö. 974), Ebu Süleyman Sicistani (ö.987), Ebu Hayyan Tevhidi (ö. 1023), İbn Miskeveyh (ö. 1030), İbn Sina (ö. 1037) ile Endülüslü filozof İbn Bacce (ö. 1139)’yi sayabiliriz. Gazzâlî (ö. 1111), Farabi’yi ve Meşşâî geleneğini eleştirmekle birlikte onun mantık, psikoloji ve etikle ilgili görüşlerinden etkilenmeden kalamamıştır. Nasıreddin Tusî (ö. 1274), ahlâk ve ilim konusunda Farabi’yi izlemiştir. Farabi’nin metafizik ve psikoloji alanındaki düşünceleri, mutasavvıflara ilham kaynağı olmuştur. Örneğin Muhyiddin İbn Arabî (ö. 1240), İsrakilik ekolünün kurucusu Şihabeddin Sühreverdî el-Maktul (ö. 1191) ile Kutbeddin Şirazî (ö. 1311), Celaleddin Devvanî (ö.1502) ve İbn Tufeyl (ö. 1185) yine Farabi’nin metafizik görüşlerinden etkilenmişlerdir. Diğer yandan İhvan-ı Safa (X. yüzyıl) (Temiz Kardeşler olarak bilinen filozoflar topluluğu)⁹⁶ ekolü sistemlerinde Farabi’den derin izler taşımaktadır.

⁹⁶ İhvan-ı Safa ile ilgili geniş bilgi için bkz. Şahin Filiz, İlk İslam Hümanistleri, 11 Eylül Yayınları , Konya 2002.

Farabi'nin kendisinden sonrakilere etkilerini sadece belirtilen isimlerle sınırlı tutmak mümkün değildir. Örneğin Osmanlı düşünce tarihi içinde yer alan önemli düşünürlerden İbn Kemal (ö. 1534)'in metafizik görüşlerinde onun etkilerini görmemiz mümkündür.

Farabi, Orta Çağ Avrupa'sının tanınmış düşünürleri Aquinaslı St. Thomas (ö. 1274), Albertus Magnus (ö. 1280), Roger Bacon (ö. 1294) üzerinde de derin etkiler bırakmıştır.⁹⁷

Farabi, hem felsefesi ve hem de Doğu ve Batıda bıraktığı bugünlere kadar gelen etkileriyle yeniden anlaşılmayı ve keşfedilmeyi hak eden eşine az rastlanır büyük Türk filozofudur.

SONUÇ

Farabi, Türk-İslâm düşüncesi tarihinde İslâm felsefesinin ilk sistemci filozofudur. O, beden ile ruhu, fizik ile metafiziği, siyaset ile etiği, din ile felsefeyi, Platon ve Aristoteles'i uzlaştırma denemesiyle birleştirmiş; modern çağın bugün parçaladığı hakikati, hem sistemci felsefesiyle ve hem de eşya ve olaylara küllî yaklaşımıyla kendi doğal bütünlüğü içinde resmetmiştir. İnsana ve onun hakikatine ait

⁹⁷ Nejdet Durak, *Aristoteles ve Farabi'de Etik* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Konya 2003, s. 241-242.

her şeyi, bu uzlaştırma ve nihayet birleştirme çabasıyla sistematik olarak ortaya koymuştur. Varlık, bilgi, ahlâk ve siyaset, onun felsefesinde aynı hakikatin farklı görünümleridir. Farabi, hakikati din-felsefe bütünlüğünde aramış ve bulmuştur.

İslâm felsefesi tarihinin altın dönemine damgasını vurmuş; onun, “İslâm Rönesans Çağı” olarak adlandırılmasını sağlamıştır.

Farabi ve felsefesi bilinmeden, anlaşılmadan, ne Orta Çağ Hristiyan felsefesi ne de İslâm düşüncesi hakkıyla keşfedilebilir. Dahası, bugünün Batı ve İslâm düşüncesinin doğasını kavramak, genelde İslâm felsefesi, özelde Farabi felsefesine eğilmeye bağlıdır. Modern Batıdaki felsefe çalışmaları, tarih boyunca İslâm felsefesi mirasından gereği gibi yararlanarak bugünlere gelmiştir. Bunda başta Farabi olmak üzere pek çok İslâm filozofunun katkısı büyüktür ve bu gerçek, Batıda çok önceden fark edilmiştir. Günümüz İslâm dünyası ise, Batının çok önceden keşfedip öğrenciliğinden hocalığına yükseldiği bir dünya olmaktan henüz çıkmış sayılmaz. O hâlde, İslâm dünyası, Batıdan önce Doğunun felsefî ve kültürel mirasına öğrencilik yaparak işe başlamalı; “Muallim-i Sani” (İkinci Öğretmen)’nin öğrencisi olmakla işe girişmelidir. Çünkü “İkinci Öğretmen”, “Muallim-i Evvel’e (Birinci Öğretmen Aristoteles’e) öğrencilik yaparak Batı ve Doğunun “İkinci Öğretmen”i olabilmektedir.

KAYNAKÇA

AYDIN İbrahim Hakkı, Farabi'de Metafizik Düşünce, Bil Yayınları, İst. 2000.

BAYRAKTAR Mehmet, İslam Felsefesine Giriş, TDVY., Ankara 1997.

BLACK Deborah L., Al-Farabi,(History of Islamic Philosophy, edt. By Seyyed Hussain Nasr& Oliver Leaman, Routledge, NY.,1993, Vol. I içinde).

CEVİZCİ, Ahmet, Ortaçağ Felsefesi Tarihi, Asa Y., Bursa 1999.

COPLESTON, Frederick, S.J., A History of Philosophy, Image Books, N.Y., 1962.

DİETERİCİ, Friedrich, Alfarabis Philosophische Abhandlungen,Leiden-E.J. Brill, 1890.

DURAK, Nejdett, Aristoteles ve Farabi'de Etik, (Basılmamış Doktora Tezi), S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2003.

Encyclopedia of Islam, Leiden E.J. Brill, 1980, Farabi Mad.

FAHRİ, Macit, İslam Felsefesi Tarihi, çvr. Kasım Turhan, İktisat Yayınları, İst. 1988.

FARABİ, İhsau'l-Ulum, edt. Osman Emin, Daru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire 1949.

—————, Kitabu'l-Cem'...es-Semerat al-Mardiyye (içinde), Neşr. Dietrici , Leiden 1890

—————, Kitabu Ehli'l-Medineti'l-Fazıla, thk. Elbir Nasri Nadir, Beyrut 1959.

—————, Kitabu'l-Huruf, edt. Muhsin Mehdi, Daru'l-Maşrık, Beyrut 1970.

—————, Risale fi'l-Akl, edt. Maurice Bouyges, Daru'l-Meşrik, Beyrut 1983.

—————, Risale fi Ma Yenbağı en Yukaddeme Kalbe Tealumi'l-Felsefe (el-Mecmu' içinde) Kahire 1325/1907.

———, Risaletun fi Ma Yenbağî...es-Semerat el-Mardiy-ye (İçinde), Neşr. Dietrici, Leiden 1890.

———, es-Semeratü'l-Marziyye fi Ba'zî'r-Risalatî'l-Farabiyye, edt. Friedrich Dieterici, Leiden-E.J. Brill 1890.

———, Tahsilu's-Saade, thk., neşr. Cafer Ali Yasin, Beyrut 1983.

———, et-Ta'likat, thk. ve Neşr: Ca'fer Ali Yasin, Daru'l-Menahil, Beyrut 1988.

———, Uyunü'l-Mesail, (El-Mecmu' içinde), Kahire 1325/1907.

el-FARUKİ, İ.Raci - L.Lamia el-Faruki, İslam Kültür Atlası, çvr. M.Okan Kibaroglu-Z. Kibaroglu, İnkılab Y., İst. 1999. FİLİZ, Şahin, İlk İslam Hümanistleri, 11 Eylül Yayınları, Konya 2002.

———, Şahin, İslam Felsefesinin Serüveni, Delta Y., İst. 1996.

KAYA, Mahmut, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, Klasik Y., İst. 2003.

KÜYEL, Mübahat Türker-, Aristoteles ve Farabi'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri, A.Ü. DTCF. Yayınları, Ankara 1959.

———, Farabi'nin Bazı Mantık Eserleri, AKM Yayını-Sayı:31, Ank. 1990, s.2.

———, Farabi'nin "Şeraitu'l-Yakin"i, AKM Yayını-Sayı:32, Ank. 1990

MAKDİSİ, George, The Rise of Humanism in Classical Islam and Christian West, Edinburg University Press 1990.

NASR, S. Hussain & Oliver Leaman, History of Islamic Philosophy, London&New York 1996.

NETTON, Ian Richard, Al-Farabi and His School, Routledge, London 1991.

OLGUNER, Fahrettin, Farabi, Akademi Kitabevi, İzmir 1993.

ŞAHİN, Hasan, İslam Felsefesi Tarihi Dersleri, İlahiyat, Ank. 2000.